

Barbara Cassin*

Sophistik, Performanz, Performativ

<https://doi.org/10.1515/dzph-2022-0001>

Abstract: The present paper discusses the characteristics of performative speech through three distinct but related episodes: 1. the ancient origins of “convincing speech“ in Homeric and Sophistic discourse; 2. the treatment of linguistic issues through speech by South Africa’s Truth and Reconciliation Commission; 3. present-day language as determined and constituted by the plurality of languages, between the Scylla and Charybdis of “Globish” and “ontological nationalism”. John L. Austin’s theory of performative speech acts as laid down in *How to do Things With Words* serves as a contemporary frame of reference throughout the argument.

Keywords: performance, performative speech act, language, John L. Austin, Sophists, Gorgias, Truth and Reconciliation Commission

„How to do things with words?“ – wie tut man Dinge mit nichts als Wörtern?¹

Mir scheint, dass, auf eine Weise, die noch zu behandeln ist, die sophistische Rede das Paradigma einer Rede ist, die Dinge mit Wörtern tut. Dabei handelt es sich zweifellos nicht um ein „Performativ“ im austinschen Sinne des Ausdrucks, auch wenn der austinsche Sinn in seiner Extension und Intension stark variiert (worauf ich zurückkommen werde). Aber es handelt sich in der Tat um eine Rede, die wirkt, die die Welt verwandelt oder erschafft, die das hat, was ich eine „Weltwirkung“ nenne.

Der Bezug zur Performativität ist umso näherliegend, da *Epideixis*, das Wort, das bei Platon terminologisch zur Bezeichnung der sophistischen Rede dient, nicht besser wiedergegeben werden kann denn durch „Performanz“, sofern man „Performanz“ mindestens auch im Sinne der zeitgenössischen Ästhetik als „Performance“ versteht, als ein *Happening*, ein *Event*, eine Improvisation (Gorgias ist

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um die Übersetzung eines Vortrages vom 25.11.2006 (Publikationsfassung: Cassin 2006), die wir mit freundlicher Genehmigung der Société française de philosophie abdrucken.

*Kontakt: Barbara Cassin, Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Centre Léon Robin, Sorbonne Université, 1, rue Victor Cousin, 75230 Paris cedex 05, Frankreich; barbaracassin2@gmail.com

der Erfinder des Vortrags *ex tempore*, sagt Philostrat), die Teilnahme erfordert: Es ist jedes Mal so etwas wie eine „Leistung“, ein „Kunststück“ [„exploit“].²

Diese Beziehung zwischen Performanz und Performativ möchte ich zu Anfang erläutern, indem ich über das nachdenke, was ich „die Performanz vor dem Performativ“ nenne. Ich werde mich daher mit dem Status jenes Rhetorischen – oder jener Rhetorik – beschäftigen, der Austin unausgesprochen einen etwas instabilen Ort zwischen „Lokution“ einerseits und „Illokution“ oder Performativ auf der anderen Seite vorbehält: dem der „Perlokution“, *per*, genau wie in „Performativ“³.

Aber ich werde nicht über Austin sprechen. Austin ist einfach der zeitgenössische Referenzrahmen, der uns heute leitet: Er hat für uns das Performative als solches „erfunden“, als er versuchte, es zu isolieren. Und er verbirgt niemals die Schwierigkeit, die Durchlässigkeit seiner Taxonomie. Nur ein Zitat, um diese Schwierigkeit zu Gehör zu bringen; in der siebenten Vorlesung (von den zwölf, die *How to do things...?* umfasst, also spät in seinem Gedankengang) schreibt er:

Es ist also an der Zeit, die Frage ganz neu anzugehen. Wir wollen allgemeiner untersuchen, in wie verschiedener Weise etwas Sagen [say something] etwas Tun bedeuten kann; in wie verschiedener Weise wir etwas tun, indem wir etwas sagen [in saying]. (Und vielleicht wollen wir auch den ganz anderen Fall untersuchen, wo wir etwas tun, *dadurch daß* wir etwas sagen [by saying].) Wir brauchen vielleicht nur ein bißchen zu klären und zu defi-

2 *Performative*/„performativ“ ist eine Erfindung Austins, ins Französische („performatif“) eingebürgert durch Austin (1962) selbst beim Colloque de Royaumont und sogleich durch Émile Benveniste (1966) aufgenommen und verbreitet. „Performance“ ist ein viel älterer Ausdruck, der unablässig vom Englischen aus dem Französischen entlehnt wird und umgekehrt, unter Erweiterung oder Verschiebung der Bedeutung. Das Englische, so schreibt *Klein's Comprehensive Etymological Dictionary of English Language*, soll es aus dem altfranzösischen „parfournir“ (vom mittellateinischen *perfunire*) oder/und „parformer“ gebildet haben, bevor es das Französische mindestens dreimal aus ihm entlehnt hat, wenn man dem *Dictionnaire Culturel de la Langue française* glauben darf: 1869 bedeutet es, analog zum Vokabular des Pferdesports, die „Art, ein Thema zu entwickeln, ein Werk öffentlich durchzuführen“; 1953 bedeutet es das „einzelne Resultat des Abschlusses einer Aufgabe“; in 1963 stellt es sich, im Kielwasser Chomskys, der „Kompetenz“ [compétence] gegenüber. Der Ausdruck ist also ein bilingualer und in Bewegung befindlicher, der Sport (Rekordperformance), Technik (Performance als Maschinenleistung), Psychologie (Performancetest), Linguistik (Performanz/Kompetenz) und moderne Kunst (Performance-Happening) zusammenbringt.

3 Aber *per* hat zweifellos nicht in beiden Fällen dieselbe Bedeutung, selbst wenn Austin dies nicht explizit macht. Das *per* in „Performanz“ bezeichnet den Vollzug, ein „bis zum Ende“, während das *per* in „Perlokution“ das Mittel, das heißt das „by“ in „by saying“, bezeichnet: das „Dadurch“ des Sagens und nicht das „indem“ Sagen selbst („in saying“, wie es für Illokution oder Performativ charakteristisch ist), worum es in der Perlokution geht (Austin 1975, 108; dt. ders. 2010, 125). Siehe auch das folgende Zitat, wo die Perlokution in Klammern auftaucht.

nieren, um aus unserer Verstrickung herauszukommen. „Etwas tun“ ist schließlich ein sehr vager Ausdruck. „Tun“ wir nicht „etwas“, wenn wir eine ganz beliebige Äußerung tun?⁴

Im Rahmen der verallgemeinerten Theorie der *speech-acts*, der „Sprechakte“, gab der Unterschied zwischen Lokution, Illokution und Perlokution lange ein Wirrwarr ab. Ohne zu berücksichtigen, dass alle drei eben Sprech-„Akte“ sind, ist es nicht einfach, den Unterschied zwischen den dreien zu machen, und zweifellos sind die Kategorien selbst zugleich abstrakt, gleitend und überlappend. Die „Lokution“ oder das „Konstativ“, ein *normal statement*, ist eine Äußerung, die *says something*, d. h., als *of saying* operiert: „Die Katze ist auf der Matratze“ hat eine Signifikanz (*meaning*: zugleich „Sinn“ und „Bedeutung“) und ist dazu geeignet, wahr oder falsch zu sein; die Illokution oder das Performativ *stricto sensu* seinerseits tut etwas *in saying*, „beim Sagen“: „Ich entschuldige mich“ oder „Die Sitzung ist eröffnet“, hat eine „Kraft“ und ist geeignet zu „Erfolg“ oder „Scheitern“ (*felicity/unfelicity*); die Perlokution zu guter Letzt tut etwas *by saying*, „durch die Tatsache des Sagens“: Überzeugen, Verführen oder Irreführen⁵ hat eine „Wirkung“ und führt zu Konsequenzen. Der Unterschied zwischen performativ-illokutorisch und perlokutorisch, zwischen Kraft und Wirkung, ist umso labiler, da die Illokution, um zu glücken oder zu gelingen, selbst „mit Wirkungen verknüpft“ ist: Insbesondere muss man „eine Wirkung auf den Hörer erzielen, wenn man den illokutionären Akt zustande bringen soll“⁶.

Nehmen wir an, es sei die Schwierigkeit, diesen Unterschied zwischen „Kraft“ und „Wirkung“ zu stabilisieren, die mich dazu bringt, über die Performanz vor

4 Ebd., 110 (Hervorh. im Orig.).

5 Zu bemerken ist, dass Austin dabei kein Beispiel in Anführungszeichen für perlokutionäre Äußerungen gibt. Diese Schwierigkeit ist zweifellos mit der komplexen Definition perlokutionärer Akte verbunden: „[W]ir bringen sie *dadurch* zustande, *daß* wir etwas sagen“ (ebd., 126, Hervorh. im Orig.; engl. ders. 1975, 109). Man trifft dieses „entweder–oder“ wieder, das den Unterschied zwischen Sprecher und Hörer mehr oder minder gut regelt, ebd., 118; dt. ders. (2010), 133: „Der perlokutionäre Akt besteht entweder darin, daß ein perlokutionäres Ziel erreicht wird (überzeugen, überreden) oder ein perlokutionäres Nachspiel erzeugt wird.“ Der illokutionäre Akt unterscheidet sich vom perlokutionären wie „ich ließ ihn das tun“ [*I ordered him and he obeyed*] von „ich brachte ihn zum Gehorsam“ [*I got him to obey*] (ebd., 135; engl. ders. 1975, 117): Die – subtile – Differenz verweist weder direkterweise noch notwendigerweise auf distinkte Äußerungen. Alles läuft so ab, als würde die Perlokution, diese Äußerung der dritten Art, zwischen der siebten und der zehnten Vorlesung auftauchen und wieder verschwinden.

6 Ders. (2010), 133; ders. (1975), 118, dt. ders. (2010), 134, resümiert: „Damit sind illokutionäre Akte auf dreierlei Art mit Wirkungen verknüpft [bound up to effects]: das Verständnis sichern, wirksam sein und zu einer Antwort auffordern [securing uptake, taking effect and inviting a response]; und diese unterscheiden sich allesamt vom Hervorbringen von Wirkungen [the producing of effects], wie es für den perlokutionären Akt charakteristisch ist.“

dem Performativ – oder diesseits von ihm – nachzudenken, als Einladung, den Status der Rhetorik wieder in Bewegung zu bringen.

Es geht dabei, um genau zu sein, um drei Arten von Objekten, mit denen ich in den vergangenen Jahren gearbeitet habe, und bei denen ich mich gefragt habe, was sie vereint – wobei die Antwort etwas war wie: die sprachliche Performanz. Um zu versuchen, mir dies selbst zu erklären, möchte ich einen Spaziergang vorschlagen, der weder auf Epochen noch auf Orte noch auf literarische Genres und Disziplinen Rücksicht nimmt:

1. Wir beginnen mit dem alten Griechenland: die Urszene Parmenides/Gorgias, wo man den Unterschied zwischen ehrlicher Rede und „machender“ Rede begreift, zwischen Ontologie-Phänomenologie auf der einen Seite und Logologie auf der anderen. Man versteht ihn, indem man zugleich den Verdacht und die Mittel dazu schöpft, diesen Unterschied zugunsten einer verallgemeinerten Logologie in Frage zu stellen, d. h. die Ontologie als Rede neu zu werten, die macht [discours qui fait], die sogar vollkommen ist [discours parfait], vollständig gelungene Performanz.

Das Modell der sophistischen Performanz ist die Epideixis im rhetorischen Sinne des Wortes, und das Modell der rhetorischen Epideixis ist die Lobrede auf Helena. Kein Werk ewigen Rechts, *ktêma es aiei*, eine „Erwerbung für immer“ wie jene des Thukydides, sondern *emoi de paignion*, „eine Spielerei für mich“, wie es Gorgias ganz am Ende sagt, eine epideiktische Performanz, die eine „Weltwirkung“ hervorbringt: denn seitdem sind wir in einer Welt, in der die Unschuld Helenas denkbar ist, ja sogar plausibel, von Euripides über Jacques Offenbach bis zu Hugo von Hofmannsthal.

2. Dann werden wir Südafrika gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts streifen: die Wahrheits- und Versöhnungskommission, deren Wirkung, beabsichtigt und thematisiert, ein Machen mit dem Mittel der Wörter ist – nicht nur mit Wörtern natürlich, da es sich um ein konkretes Dispositiv handelt, aber im Wesentlichen mit Wörtern, Erzähltem, Gesagtem, mit *statements* und *stories*, begriffen in diesem Dispositiv, um das Regenbogenvolk zu schaffen, eine gemeinsame Vergangenheit zu konstruieren und die Versöhnung zu produzieren.

3. Schließlich gelangen wir zum Hier und Heute, zum *Vocabulaire Européen des philosophies*, *Dictionnaire des intraduisibles*, dessen Grundlage, ganz humboldtsch, die Differenz zwischen den Welten ist, die die verschiedenen Sprachen hervorbringen, die Auswirkung der Tatsache und der Pluralität der Sprachen auf die diskursive Performanz.

1 Logologie, Epideixis, Rhetorik

1.1 Ontologie vs. Logologie, oder wie Gorgias das Lehrgedicht des Parmenides als Sprechakt liest

In der Lesart, die Gorgias' Traktat *Über das Nichtseiende* oder *Über die Natur* für Parmenides' Lehrgedicht *Über die Natur* oder *Über das Seiende* vorschlägt, dreht sich offensichtlich alles um die Art, auf die Sein und Sagen verknüpft sind (vergessen wir nicht die Definition Lalandes, s. v. Sophistik, Gattungsbezeichnung: „eine Philosophie des verbalen Nachdenkens, ohne Solidität und ohne Ernst...“). Es gibt nur zwei Optionen, schroff voneinander geschieden; entweder *esti, es gibt Sein**, und die Aufgabe des Menschen, Hüter des Seins, ist es, es getreu auszusprechen, in der gemeinsamen Zugehörigkeit von Sein, Denken und Sagen: Ontologie, von Parmenides bis Heidegger; oder aber das Sein ist nicht und ist nur in und durch das Gedicht da, wie eine Sprachwirkung, eine diskursive Hervorbringung, was ich eine „Performanz“ zu nennen vorschlage: „Logologie“, um einen Ausdruck Novalis', den Dubuffet wiederentdeckt hat, aufzugreifen.⁷

Das Vorgehen des Gorgias, Traktat gegen Gedicht, besteht ganz einfach darin, Aufmerksamkeit, zu viel Aufmerksamkeit, unverschämte Aufmerksamkeit und erzwungene Aufmerksamkeit, auf alle Manöver zu lenken, seien sie auch solche der Sprache und der Diskursivität selbst, die es erlauben, eine Beziehung der Entschleierung zwischen Sein und Sagen herzustellen. Besonders die Art, auf die das Lehrgedicht vom *esti* zum *to on* übergeht, vom Verb zum Subjekt-Substantiv-Partizip (wie eine „Absonderung“), indem es mit der Zusammenstellung dessen spielt, was die Bedeutungen des *esti* sein werden: Es ist möglich, es ist wahr, dass (wie man sagt: „es ist der Fall, dass“), „ist“ im Sinne von Kopula und von Identität, „ist“ im Sinne von Existenz; und indem es, nacharistotelisch gesagt, mit der Homonymie oder doch zumindest dem *pollachôs* und der Amphibolie spielt. Es handelt sich, etwas austinscher ausgedrückt, um eine Art, das Gedicht mindes-

⁷ Novalis hat die logologische Verdopplung folgendermaßen beschrieben: „Gerade das Eigentümliche der Sprache, – daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner. Darum ist sie ein so wunderbares und fruchtbares Geheimniß, – daß wenn einer bloß spricht, um zu sprechen, er gerade die herrlichsten, originellsten Wahrheiten ausspricht“ (Novalis 1901, 261; ich erlaube mir zu verweisen auf Cassin 1995, 113–117). Dieses „Sprechen, um zu sprechen“ kann nicht nicht in die Nähe des *legein logou charin* gerückt werden, mit dem Aristoteles die Sophisten aus der Gemeinschaft der Sprechenden Wesen ausstößt, die, dem Satz vom Widerspruch gehorchend, stets sprechen, um etwas zu bezeichnen (metaph. IV,4, 1006a11–26, sowie 5, 1009a20–21; ich verweise hierzu auf Cassin/Narcy 1989).

tens so sehr wie eine situierte Äußerung klingen zu lassen denn wie eine Reihe von Behauptungen, und die illokutionäre Kraft jedes konstativen Satzes spüren zu lassen – das Lehrgedicht als Sprechakt also.

Die begrenzende oder katastrophale Wirkung, die so hervorgebracht wird, besteht darin, zu zeigen, dass, falls der Text der Ontologie rigoros ist, d. h., falls er keine Ausnahme hinsichtlich der von ihm selbst gesetzten Gesetze darstellt, er ein sophistisches Meisterwerk ist.

Dass das Sein eine Folge des Sagens sei, versteht sich somit doppelt: Es handelt sich um eine Kritik nicht nur der Ontologie – euer angebliches Sein ist immer nur eine Folge eurer Art zu reden –, sondern einer charakteristischen Forderung der „Logologie“: „Und wenn dies so ist, zeigt nicht die Sprache das Äussere auf, sondern das Äussere kann die Sprache eröffnen“⁸. Was hier wichtig ist, ist kein Sein, das sozusagen schon da wäre, sondern das Sein, das die Rede hervorbringt: Man muss von dieser ersten Szene ausgehend die Tiefe der Veränderung der Landschaft messen. Das sicherste Identitätsprinzip hat als Formel nicht mehr „das Sein ist“ oder „das Seiende ist seiend“, sondern – und dies ist wieder ein Satz aus dem Traktat – „es spricht, wer spricht“, und sogar: „[E]s redet, wer spricht, [...] eine Rede“⁹.

Die Gegenwart des Seins, die Unmittelbarkeit der Natur und die Evidenz eines Sprechens, das die Aufgabe hat, sie adäquat auszudrücken, stürzen gemeinsam: Das Physische, das das Sprechen entbirgt, macht dem Politischen Platz, das die Rede erschafft. Somit erreicht man schließlich dank der Sophisten – den „Meistern aus Griechenland“, wie Hegel sie nannte – die Dimension des Politischen als Agora für einen Agon: Die Stadt ist eine *creatio continua* der Sprache, sie ist sogar „die geschwätzigste der Welten“, um es mit Jacob Burckhardt und Hannah Arendt zu sagen.

⁸ adv. math. VII, 85 (= Gorgias, Über das Nichtsein oder Über die Natur, 82 B 3 DK, 282, ZZ. 29–30).

⁹ „Kai legei ho legôn [...] archên gar ou legei psophon legei ho legôn oude chrôma, alla logon“; aus MXG (der anderen, anonym am Ende des aristotelischen Korpus überlieferten Version des Traktats), G. § 10, 980b (herausgegeben und übersetzt in Gorgias 1989).

1.2 Der Status der epideiktischen „Performanz“: rhetorische Wirkung und Weltwirkung

Der Status der Epideixis ist für diese Betrachtung zentral.

Epideixis ist der Name, den die Tradition selbst der sophistischen Beredsamkeit *par excellence* zuschreibt. Der Ausdruck wird von Platon eingeführt¹⁰ und bezeichnet die durchgehende Rede von Prodikos, von Hippias, von Gorgias, im Gegensatz zum Dialog aus Fragen und Antworten, dessen sich Sokrates befließigt. Etwas wie ein „Vortrag“, wenn nicht gar eine „Performance“, so sehr, wie sich der Redner als Person hineinlegt: „[I]n Thessalien beschäftigten sich kleine und größere Poleis nach dem Muster des Gorgias von Leontinoi mit seiner Kunst. Sie würden sich aber auch zur Nachahmung des Kritias bekehrt haben, wenn er bei ihnen irgendeinen Vortrag seiner Weisheit geboten hätte“, also, mit denselben Worten, wie Aristoteles sie für Thales verwendet, eine „epideixis heautou sophias“¹¹.

Der Ausdruck selbst ist nicht zu verstehen außer im Kontrast mit der Apodeixis.

Die Deixis ist der Akt und die Kunst, ohne Worte zu zeigen, mit ausgestrecktem Zeigefinger, wie Kratylos auf das verschwindende Phänomen zu zeigen oder wie die Dike in Parmenides' Lehrgedicht den Weg des Seins.

Die Apodeixis, die auf all die für die Phänomenologie charakteristischen Apoverweise (*apophainesthai*, Apophansis)¹², ist die Kunst, „von dem aus“, was gezeigt wird, zu zeigen, indem man darauf aufbaut, indem man „de-monstriert“: so vorgehen, dass das Phänomen Gegenstand der Wissenschaft wird, vom Einzelnen zum Allgemeinen übergehen, Sokrates, den Menschen, in Sokrates erscheinen lassen und es dabei belassen (vergessen wir nicht, dass Apodeixis, „Beweis“, der Name der Technik der Zustimmungsnötigung ist, die das Herz der aristotelischen Rhetorik bildet).

Die Epideixis ist die Kunst, „vor“zuzeigen und „dazu“zuzeigen, wenn man den beiden Hauptbedeutungen des Präfix folgt. In diesem Epie-artikulieren sich die Performanz und die Lobrede. „Vor“zeigen, öffentlich, vor aller Augen: Eine Epideixis kann somit eine Machtdemonstration sein (der Aufmarsch einer Armee, beispielsweise bei Thukydides, oder die Demonstration einer Menschenmenge), eine Kundgebung, eine Zurschaustellung.¹³ Aber auch „dazu“zeigen, „mehr“

¹⁰ Vgl. z. B. Hipp. mai. 282c u. 286a; Hipp. min. 363c; Gorg. 447c.

¹¹ soph. I, 16. Zur *epideixis heautou sophias* siehe Fn. 13.

¹² Es genügt, sich hier auf § 7 von *Sein und Zeit* zu beziehen (Heidegger 2006).

¹³ Eine der anschaulichsten „außerrhetorischen“ Verwendungen des Ausdrucks bei Aristoteles ist jene, die die Epideixis des großen Ahnen Thales betrifft, der es der thrakischen Dienstmagd

zeigen anlässlich dieser Öffentlichkeit: Indem man einen Gegenstand ausbreitet, bedient man sich dessen, was man zeigt, als Beispiel oder als Paradigma, man übertreibt [sur-fait] – „macht aus einer Mücke einen Elefanten“, sagt Lukian, was mit der Praxis der paradoxen Lobreden zusammenklingt, jener auf die Kahlköpfigkeit oder auch der gegenwärtige auf den „Krug“ eines Francis Ponge¹⁴, der sich seinerseits zur Hybris „ohne Scham“ [sans vergogne] bekennt. Und man zeigt sich so selbst „dazu“, als talentierten Redner, zu Gegensätzen fähig, oder im wahren Sinne als „Poet“: Macher. Es geht darum, im weiteren Sinne, um eine „Leistung“, improvisiert oder nicht, geschrieben oder gesprochen, aber immer dem Apparat, dem Zuhörer, dem Publikum erbracht; und, im engeren Sinne, durch die aristotelische Rhetorik präzise kodifiziert, um die „Lobrede“ oder die „Schmähung“, die das Schöne oder das Schändliche aussagt und auf das Vergnügen zielt, d. h. um die epideiktische Redekunst im Gegensatz zur Redekunst des Rates (die das Nützliche oder das Schädliche aussagt und sich auf die Zukunft bezieht) und jener des Gerichts (die das Gerechte oder das Ungerechte aussagt und sich auf die Vergangenheit bezieht).

In der Sophistik vereinigen sich die beiden Bedeutungen von Performanz und Lobrede und verstärken sich wechselseitig: Die denkwürdigste Epideixis des Gorgias (die One-Man-Show, die ihn in Athen berühmt gemacht hat, d. h. für alle Zeit und auf der ganzen Welt), ist eine Epideixis, die Lobrede auf Helena, wo er, „das Lobenswerte lobend und das Tadelnswerte tadelnd“, dennoch nichts Geringeres erreicht hat, als die Untreue freizusprechen, die seit Homer alle angeklagt hatten. Die paradoxe Natur der Lobrede tritt hier voll in Erscheinung: Helena ist die schuldigste der Frauen, da sie ganz Griechenland in Feuer und Blut getaucht hat, und dennoch überzeugt Gorgias uns davon, dass sie die Unschuld selbst ist. Der Ergänzung der Deixis, die die Epideixis darstellt, gelingt es somit, das Phä-

heimzahl: „[A]ls man ihm wegen seiner Armut vorhielt, die Philosophie sei eine unnütze Beschäftigung, da, so sagt man, habe er aus der Berechnung der Gestirne erschlossen, daß eine reiche Olivenernte bevorstehe; er habe noch im Winter, als er gerade über bescheidene Mittel verfügte, für sämtliche Ölpresen in Milet und auf Chios Anzahlungen hinterlegt und sie für einen geringen Betrag gemietet, da niemand ein höheres Angebot machte. Als aber die Ernte kam und zur gleichen Zeit und plötzlich viele Ölpresen gesucht wurden, habe er sie nach Bedingungen, wie sie ihm gefielen, vermietet; er habe viel Geld gewonnen und bewiesen, daß es den Philosophen leicht ist, reich zu werden, wenn sie wirklich wollen – jedoch sei es dies nicht, worauf sie ihr Streben richten“ (pol. 1259a9–18). Thales, der die Wettervorhersage sowie das Gesetz von Angebot und Nachfrage ausnutzt und so den Verlauf der Zeit (und mit ihm den Verlauf der Werte) berücksichtigt, nicht die Präsenz der Gegenwart, erfindet das Monopol: Dies zu tun heißt „Beweis [epideixis, Vorzeigen, Ausbreiten] seiner Weisheit“ (ebd. 1259a19).

14 Dies bezieht sich auf Ponges Gedicht „La cruche“, erschienen 1950 (Anm. d. Übers.).

nomen in sein Gegenteil umschlagen zu lassen: Das Phänomen wird Wirkung der Allmacht des Logos. Deswegen ist übrigens jede Lobrede auch oder vor allem eine Lobrede auf den Logos:

Logos ist ein großer Herrscher, der mit einem sehr kleinen und unscheinbaren Körper göttlichste Werke vollendet [*theiotata erga apotelei*]¹⁵

Ich übersetze *apotelei* mit „er vollendet“ [il parachève], ich könnte auch sagen „er vollzieht“ [il parforme] oder „er performt“: Die Rede handelt, und sie vollzieht Handlungen und Werke (*erga*) bis zu ihrem Ende (*apo*). In seinem „Spiel“ einer Re-Kreation einer von nun an, von Euripides und Isokrates bis zu Goethe, Hofmannsthal, Offenbach, Claudel und Giraudoux unschuldigen Helena, liegt offen, dass der Einsatz der Epideixis nicht, wie in der Phänomenologie, der Übergang vom Phänomen zu seiner Aussprache, sondern viel eher, im Modus der Logologie, jener vom Sagen zu seiner Wirkung ist.

Das Modell, das *De interpretatione* auf den Kopf stellen wird, ist von da an etabliert: Nicht die Phänomene, sondern die Rede ist es, die die Seele mitfühlen lässt, oder, wie Gorgias sagt:

Deren Hörer überkommt schreckensvolles Schaudern, tränenreiche Rührung und trauerliebende Sehnsucht. Aufgrund von Glück und Unglück fremder Handlungen und Körper erleidet die Seele durch Reden ein eigenes Leiden.¹⁶

Bei dieser Lobrede auf die Poesie als „Rede, die ein Vermaß [sic] hat“ sind wir nicht einfach nur in der Rhetorik im klassischen Sinne des Wortes. Es ist in der Tat wichtig zu verstehen, dass die Tyrannei, die Demiurgie, die diskursive Performanz, wie auch immer man es sagen wird, doppelt ist: Sie ist eine Wirkung auf die Seele, die vom Fremden zu etwas Eigenem wird durch nichts als Wörter; aber sie ist auch und zugleich eine Weltwirkung, bei der der Gegenstand der Rede, die „Fiktion“¹⁷, Konsistenz gewinnt und Wirklichkeit wird. Wie es Lyotard in *Der*

¹⁵ 82 B 11 DK, § 8 (2).

¹⁶ Ebd., § 9 (3–4).

¹⁷ Ich verwende absichtlich das gewagte Wort von der „Fiktion“ im Sinne von diskursiver „Fabrikation“, das man hier eigentlich „fixion“ schreiben müsste wie Lacan, um auf zwei Fragen aufmerksam zu machen. Die erste ist der nach Austin „ausgezehrte“ oder „parasitäre“ Status der literarischen oder poetischen Schöpfung (Austin 1975, 104, dt. d. 2010, 121). Die zweite ist die Infragestellung der Unterscheidung zwischen den Redeformen (darin inbegriffen die Differenz „Philosophie“–„Literatur“, mit dem so sehr ambivalenten Status der griechischen „Poesie“), wenn man sich auf einen logologischen Standpunkt stellt (hierzu kann ich nur erneut auf Cassin 1995 verweisen).

Widerstreit betont: „Man müßte die Idee der Verführung erweitern. [...] Nicht der Empfänger wird vom Sender verführt. Dieser, der Referent, die Bedeutung unterliegen nicht weniger als der Empfänger der verführerischen Wirkung dessen, was in der Diskursart auf dem Spiel steht.“¹⁸

In der Tat verwandelt sich die Welt: Mit der Sophistik gehen wir, so haben wir es ausgedrückt, vom Physischen zum Politischen über. Die Lobrede selbst macht als Moment der politischen Erfindung auf sich aufmerksam, das dazu dient, von der Kommunion in den Werten der Gemeinschaft (darin inbegriffen die Kommunion in den geteilten Werten der Sprache, über die Bedeutung der Wörter und der Metaphern, wie Nietzsche es betont) zur Schöpfung neuer Werte überzugehen.

Die ersten beiden Paragraphen der Lobrede auf Helena bezeugen diesen Übergang und beginnen, ihn hervorzubringen. Ich möchte nicht die gesamte Analyse wiedergeben, sondern sie nur skizzieren, indem ich sie zitiere:

Zierde ist für eine Stadt die Tüchtigkeit der Männer, für einen Körper Schönheit, für eine Seele Weisheit, für eine Tat Perfektion, für eine Rede Wahrheit; das diesen Entgegengesetzte ist Unzierde. Einen Mann, eine Frau, eine Rede, ein Werk, eine Stadt und eine Tat muss man mit Lob ehren, wenn sie des Lobes würdig sind, wenn sie dessen aber nicht würdig sind, muss man ihnen einen Tadel ausstellen. Gleichermaßen nämlich ist es Verfehlung und Unwissenheit, das Lobenswerte zu tadeln und das Tadelnswerte zu loben. Desselben Mannes Pflicht ist es, das Gebotene richtig zu sagen und diejenigen zu widerlegen, die Helena tadeln, eine Frau, über die eintönig und einhellig der Glaube derer, die auf Dichter hörten, geworden ist und der Ruf ihres Namens, der zum Mahnmal des Unheils geworden ist. Ich aber will, indem ich der Rede eine Argumentation gebe, einerseits die Schuld der übel Verleumdeten beenden, andererseits aber die Tadler als Lügner aufzeigen und die Wahrheit zeigen und die Unwissenheit beenden.¹⁹

Hiermit öffnet sich die Liturgie (*kosmos, kallos, sophia, aretê, alêtheia*), auf jene Weise, auf die ein „ich“ dem Logos ein Logismon gibt – „Wohlan, von der einen Rede will ich zu einer anderen wechseln“²⁰ – auf ein Happening, das eine andere Welt performt.

Es scheint mir, dass wir hier in nächster Nähe sind zu der labilen Grenze zwischen „Perlokution“, mit rhetorischem Effekt auf den anderen *by saying*, was man subjektiv nennen könnte (Austin spricht hier, wie wir uns erinnern, von Akten, die wir „*dadurch* zustande [bringen], *daß* wir etwas sagen. Beispiele

¹⁸ Lyotard (1989), § 148.

¹⁹ 82 B 11 DK, §§ 1–2.

²⁰ „Phere dê pros allon ap'allou metastô logon“, ebd., § 9 (5). So punktuert Gorgias seine Lobrede auf die Poesie und lenkt dabei die Aufmerksamkeit auf den Sprechakt, der dabei ist, sich zu vollziehen und ins Werk zu setzen.

sind Überzeugen, Überreden, Abschrecken, auch zum Beispiel Überraschen oder Irreführen²¹) und „Illokution“, dem „aktivsten“ der Sprechakte, fähig, unmittelbar den Zustand der Welt *in saying* zu verändern, und auf jeden Fall mit so etwas wie einer unmittelbaren und objektiven Weltwirkung über die Perlokution hinaus.

2 Von Gorgias zu Desmond Tutu

Blicken wir auf eine andere Szene, die in meinen Augen eine gegenwärtige und brennende Anwendung sophistischer Performanz darstellt. Man könnte als Motto jenes großartige schwarzweiße *Tag* voranstellen, das die Wand des Hauses ziert, in dem Desmond Tutu am Ortsrand von Kapstadt wohnte: „How to turn human wrongs into human rights“ – wie kann man ein Phänomen durch die Macht der Rede in sein Gegenteil umschlagen lassen?

2.1 Die TRC

Es ist zweifellos nötig, zu Anfang die Landschaft zu skizzieren. Die Wahrheits- und Versöhnungskommission (Truth and Reconciliation Commission, TRC) ist der Schlüssel des von Südafrika erfundenen Dispositivs dafür, das gegen Ende der Apartheid absehbare Blutbad zu vermeiden und das vorzubringen, was Tutu „das Wunder der verhandelten Lösung“ nennt. Sie soll dazu beitragen, eine neue Nation hervorzubringen, Rainbow People, das Regenbogenvolk.

Zwei Texte erlauben es, in aller Kürze den zurückgelegten Weg zu ermessen: das Grundgesetz der Apartheid, der Population Registration Act von 1950, und der Epilog der vorläufigen Verfassung von 1993. Hier der erstere, de facto durch den König von England unterzeichnet:

BE IT ENACTED by the King's Most Excellent Majesty, the Senate and the House of Assembly of the Union of South Africa, as follows: –

1. [...] (iii) „coloured person“ is a person who is not a white person or a native [...] (x) „native“ is a person who in fact is or is generally accepted as a member of any aboriginal race or tribe of Africa [...] (xv) „white person“ means a person who in appearance obviously is, or who is generally accepted as a white person, but does not include a person who, although in appearance obviously a white person, is generally accepted as a coloured person. [...]

21 Austin (2010), 126 (Hervorh. im Orig.).

A5. [...] (2) The Governor-General may by proclamation in the *Gazette* prescribe and define the ethnic or other groups into which coloured persons and natives shall be classified[.]²²

Und hier ist der zweite, nämlich die *Sunset Clauses* von 1993, die den Geburtsakt der Kommission konstituieren und die Abschaffung der Apartheid für rechtsgültig erklären, genau zwanzig Jahre nach ihrer Verurteilung als Verbrechen gegen die Menschheit durch die UNO. Das Versprechen einer Amnestie erschien unvermeidlich, um das Blutbad zu vermeiden und die Abhaltung freier Wahlen zu erlauben.

This Constitution provides a historic bridge between the past of a deeply divided society characterised by strife, conflict, untold suffering and injustice, and a future founded on the recognition of human rights, democracy and peaceful co-existence and development opportunities for all South Africans, irrespective of colour, race, class, belief or sex. The pursuit of national unity, the well-being of all South African citizens and peace require reconciliation between the people of South Africa and the reconstruction of society.

The adoption of this Constitution lays the secure foundation for the people of South Africa to transcend the divisions and strife of the past, which generated gross violations of human rights, the transgression of humanitarian principles in violent conflicts and a legacy of hatred, fear, guilt and revenge.

These can now be addressed on the basis that there is a need for understanding but not for vengeance, a need for reparation but not for retaliation, a need for ubuntu but not for victimisation.

In order to advance such reconciliation and reconstruction, amnesty shall be granted in respect of acts, omissions and offences associated with political objectives and committed in the course of the conflicts of the past. [...]

With this Constitution and these commitments we, the people of South Africa, open a new chapter in the history of our country.

Nkosi sikelel' iAfrika. God seën Suid-Afrika

Morena boloka sechaba sa heso. May God bless our country

Mudzimu fhatutshedza Afrika. Hosi katekisa Afrika²³

Drei Bedingungen erscheinen als notwendig, selbst wenn sie niemals hinreichend sind, um vom Krieg zur Versöhnung überzugehen, also um den Hass zu heilen: eine Gerechtigkeitspolitik, eine Erinnerungspolitik und eine Sprachpo-

²² PRA. P.-J. Salazar, der Übersetzer der französischen Ausgabe, beschwört die „sprachlichen Heldentaten der Lykurgien Südafrikas“ (Salazar 1998, 27). Es handelt sich in der Tat nicht so sehr um Definitionen wie um Resemantisierung: der Welt, die man erschafft, indem man auf den Wörtern operiert, etwas, worauf die Kommission besonders achten wird (siehe unten, „Die semantische Verantwortlichkeit“).

²³ IVSA, Kap. 15.

litik. Selbstverständlich ist es die dritte, die uns beschäftigt, durch die beiden anderen hindurch.

Gerechtigkeit: Sie ist keine strafende Gerechtigkeit (die Apartheid gehört zu den „Handlungen, die man weder bestrafen noch vergeben kann“, um mit Hannah Arendt zu sprechen); sie ist eine wiedereinsetzende („versöhnen“) und sogar einsetzende (sie setzt das Regenbogenvolk ein) oder auch „transitionale“ (um diesmal wie Protagoras in der Apologie des Theaitetos zu sprechen, „sie bewirkt den Übergang von einem weniger guten zu einem besseren Zustand“). Sie ist nur möglich, weil man im Kairos feststeckt, in jenem Moment *t*, da es, im Gegensatz zu Nürnberg, „weder Sieger noch Besiegte“ gibt. Die Kommission bezieht daraus ihre Alleinstellungsmerkmale: Sie ist eine Kommission und kein Tribunal, ihr steht kein Richter, sondern ein Friedensnobelpreisträger vor, sie verhängt keine Strafen, sondern empfiehlt Amnestien, und, was unsere Überlegungen am unmittelbarsten angeht, sie betreibt keine Prozesse, sondern hört Aussagen, Erklärungen, Erzählungen an.

Erinnerung: Im Unterschied zur historisch ersten Amnestie, jener des athenischen Dekrets von 403 v. Chr., nach der Tyrannei der Dreißig und dem Bürgerkrieg, ist sie keine Amnesie („Amnestie“ und „Amnesie“ sind ein und dasselbe Wort, ein Teekesselchen im Altgriechischen²⁴). Im Gegenteil ist die Amnestie hier eine Erinnerungspolitik: Eine gemeinsame Vergangenheit erschaffen, um eine Gemeinschaft zu konstituieren, die noch nicht existiert, dieses Regenbogenvolk, mit online abrufbaren Archiven, Öffentlichkeit (die Sitzungen, die mit dem großen Wandertheater der Kommission von Stadt zu Stadt ziehen, werden am Sonntagabend im Fernsehen wiederholt – man wird niemals sagen können, man habe von nichts gewusst). Aber es gibt genauso wenig „Übererinnerung“ und unendliches Gedächtnis: Man muss, in den Worten des Berichts der Kommission selbst, „genug Wahrheit“ erlangen, „um“²⁵ – um gemeinsam zu leben. Die erlangte Wahrheit, sorgfältig von der historischen Wahrheit unterschieden, ist ganz explizit eine Herstellung, eine Konstruktion von der Rede her.

Sprache: Sie ist der Schlüssel des Dispositivs, wie in den Bedingungen der Amnestie lesbar wird. Diese Bedingungen werden durch das Gesetz vom Juli 1995 definiert, das die Kommission als solche organisiert, zwei Jahre nach seiner „Erfindung“ bei Sonnenuntergang. Die drei rechtlichen Bedingungen dafür, dass eine Tat amnestierbar, und dadurch amnestiert, wird, sind die folgenden (ich erwähne die beiden ersten, um das Dispositiv nicht zu verstümmeln):

²⁴ Das Dekret verlangt *mê mnêsikakein*, „du wirst dich nicht an die Übel vergangener Ereignisse erinnern“, und bestraft jene, die es tun, mit dem Tode (Ath. pol. 39).

²⁵ „Enough of the truth [...] for“ (Tutu 1998, § 70).

1. Sie muss in der Apartheid genannten Ära begangen worden sein (zwischen dem 1. März 1960 und dem *firm cut-off date* des 10. Mai 1994).
2. Sie muss eine „Tat [*act*]“, eine „Unterlassung [*omission*]“ (abermals wird keinerlei „Leugnertum“ möglich sein, oder besser gesagt, mit dem Futur II, das Jacques Derrida mit Südafrika assoziiert, es wird nicht möglich gewesen sein) oder ein „Vergehen [*offence*]“, „assoziiert mit einem politischen Ziel [*associated with a political objective*]“²⁶ sein.
3. Schließlich muss „der Antragsteller alle relevanten Fakten vollständig offenlegen [*make full disclosure*]“²⁷, und zwar so sehr, dass die Amnestie sich am Ende als „Freedom [...] in exchange for truth“²⁸ definiert. Man muss anmerken, dass diese Offenlegung kein „Geständnis“ ist, insofern als niemand den *Perpetrator* zwingen kann zu reden, oder auch nur in der Lage ist, ihn dazu zu zwingen. Dies ist sogar der Schlüssel des Dispositivs. Diese Hauptbedingung der Amnestie ist im sokratischen Sinne des Wortes „ironisch“, und Tutu verwendet den Ausdruck mehrfach: Sie lässt den Verbrecher, den Bösen, die Rolle des Staatsdieners, des Guten, spielen. Und tatsächlich sind die amnestierten Verbrecher, natürliche Personen und juristische (Firmen, Universitäten, Zeitungen, Parteien), keine Angeklagten, die man vor Gericht zieht und denen man Geständnisse entreißt, sondern Bittsteller, „Antragsteller“, die sich von sich aus vorstellen und deren wohlverstandenes Interesse, abseits von jeder Moral, es ist, alles zu sagen, das Wahre „offenzulegen“. Da die Amnestie keine „Generalamnestie“ ist, sondern von Fall zu Fall ausgesprochen wird, ist nur das Gesagte amnestierbar; die Antragsteller sind daher nur für das zu verurteilen, was sie nicht sagen, und was man durch Überschneidung der Sachverhalte in dem Maße zu erfahren riskiert, da jeder Einzelne Grund hat zu reden. Hieraus geht ein sehr besonderer Sprechakt hervor: ein „Statement“, eine „Erklärung“ im eigenen Namen, die nur für sich selbst und als solche wirksam ist.

In anderen Worten baut diese so neuartige Gerechtigkeitspolitik auf einer Politik der Sprache, der der Sprache als Akt und als Performanz geliehenen Aufmerksamkeit auf.

²⁶ Ich gehe hier, weil es nicht mein Thema ist, nicht auf die offensichtlichen Schwierigkeiten ein, die sich mit jenen des *Gesetzes über die Gehorsamspflicht* Argentiniens überschneiden.

²⁷ PNURA, Section 20 (1).

²⁸ Tutu (1998), § 29.

2.2 „Language, discourse and rhetoric, does things“

2.2.1 Von Gorgias zu Tutu über Austin

Man kann diese Performanz anhand vierer Elemente beschreiben.

Das erste und entscheidendste verweist auf die Konstruktion der Welt, die „Weltwirkung“ der Performanz. Man erlaube mir, um es abzukürzen, zwei Sätze einander gegenüberzustellen, zum einen dieser Hauptsatz aus der bereits zitierten Lobrede auf Helena:

Logos ist ein großer Herrscher, der mit einem sehr kleinen und unscheinbaren Körper göttlichste Werke vollendet; denn er kann Schrecken beenden, Kummer stillen, Freude bewirken und Rührung verstärken.²⁹

Zum anderen diesen, nicht weniger souveränen, Satz aus dem *Bericht der Kommission*:

It is commonplace to treat language as mere words, not deeds, therefore language is taken to play a minimal role in understanding violence. The Commission wishes to take a different view here. Language, discourse and rhetoric does things: it constructs social categories, it gives orders, it persuades us, it justifies, explains, gives reasons, excuses. It constructs reality. It moves certain people against other people.³⁰

Man sieht, wie, wie in der Sophistik, die Sprache hier tätig wird, „Sachen macht“, „Wirklichkeit konstruiert“, während sie sowohl auf den, der hört, und den, der spricht, einwirkt.

2.2.2 Von Gorgias zu Tutu über Arendt

Das zweite Element führt von den Sophisten und Aristoteles zu Tutu über Arendt. Es ist mit der Konstruktion des Menschen in seiner Menschlichkeit selbst verbunden, d. h. in seiner Politizität, seinem Politischsein – gegründet auf dem, was Aristoteles von den Sophisten zurückbehält, um sich dem Philosophenkönig Platons zu widersetzen, also der sprachlichen Konstruktion des Politischen.

Die Kommission ist sophistisch-aristotelisch-arendtsch insoweit, als sie all jene, die vor ihr erscheinen, rehumanisiert, indem sie ihnen das Wort erteilt.

²⁹ 82 B 11 DK, § 8 (2–3).

³⁰ TRC, Bd. 5, Kap. 7, § 124.

Sie macht aus ihnen, Opfer wie *Perpetrators*, mit Logos, Rede-Vernunft, begabte Tiere, und somit politische Tiere, „politischer als die anderen“, wie Aristoteles es präzisiert. Das Eigene des Menschen wird ihnen neu zugeeignet. Sie sind nunmehr weder „Paviane“ noch in ihrem Schweigen ertränkte Passanten, und auch nicht mehr Henker, stumm gemacht durch das Grauen ihrer Verbrechen, die sie leugnen müssen, um weiterzuexistieren.

2.2.3 Von Gorgias zu Tutu über Freud

Das dritte Element ist kathartisch und therapeutisch: Es führt von Protagoras („von einem weniger guten zu einem besseren Zustand übergehen“) oder Gorgias zu Tutu über Freud. Ich möchte lediglich die Bedeutung dieser Thematik des Logos-Pharmakon in der ganzen Antike betonen, und auf die Gesprächstherapie in ihrer Ursprungsform verweisen, die man, auch hier wieder, in der Lobrede auf Helena des Gorgias findet:

Im selben Verhältnis [logos] steht die Wirkung der Rede [hê tou logou dynamis] auf die Ordnung der Seele [tên tês psychês taxin] wie die Verordnung von Arzneien [hê tôn pharmakôn taxis] auf die Natur der Körper [tên tôn sômatôn physin]. (2) Wie nämlich von den Arzneien die einen diese, die anderen jene Säfte aus dem Körper austreiben und die einen eine Krankheit, die anderen das Leben beenden, so ist es auch bei den Reden: Manche bekümmern, andere trösten, manche ängstigen, andere versetzen die Zuhörer in einen Zustand von Zuversicht und manche vergiften und verzaubern die Seele mit einer bösen Überredung.³¹

Es ist nicht schwer, die logische Apotheke des Gorgias und die Devisen der Kommission in Verbindung zu bringen. „Revealing is healing“, „Enthüllen heißt heilen“, auf dem Umschlag der Dossiers, die sie herausgibt, „Healing our land“, „Unser Land heilen“ auf den Transparenten bei öffentlichen Sitzungen. Die Therapie entfaltet sich in der etwas obsessiven Metaphorik der Apartheid als Krankheit des gesellschaftlichen Körpers, mit Syndromen, Symptomen, Verletzungen, Desinfektion, Medikamenten. Reden, sagen, *tell the story, tell your story, full disclosure* skandieren ein Projekt zugleich individueller und kollektiver Gesundheit („personal and national healing“, „Healing through truth-telling“³²), bei der die Wahrheit „one essential component of the needed social antiseptic“³³

³¹ 82 B 11 DK, § 14.

³² TRC, Bd. 5, Kap. 9, Überschrift zu Unterabschnitt 1.

³³ Ebd., § 19.

wird. Aber da es um eine seelische Krankheit geht und man diese durch Reden heilt, geht es schlussendlich um eine Psychoanalyse im Maßstab eines Landes, das übrigens auch ihre Kosten trägt. Psychoanalyse als sprachliche Performanz: An der Sache herrscht kein Zweifel, auch wenn sie eine ausführlichere Behandlung verdient.

2.2.4 Semantische Verantwortlichkeit: Wie reden wir?

Das letzte Element ist anscheinend weniger mit dem verbunden, was wir von der Sophistik bewahrt haben, auch wenn Prodikos von Platon für seine synonymischen Skrupel verspottet wurde oder Protagoras sich an der Abweichung zwischen dem Femininum *hê mênis*, dem Zorn des Achill, und dem eminent virilen Charakter des Heros und selbst noch des Epos, das dieser Zorn auslöst, stört.³⁴

Es geht dabei um eine Politik der Verantwortlichkeit hinsichtlich der Wörter, die man verwendet: An der Produktion welcher Welt beteiligen wir uns, indem wir reden, wie wir reden, und wie artikulieren sich die Sprache und unsere Sprechakte? Bereits Thukydides merkte an, dass die Stasis, der athenische Bürgerkrieg, auch ein Krieg der Wörter war: „Und die bis dahin übliche durch Bezeichnungen ausgedrückte Bewertung von Verhaltensweisen wurde verändert, wie man es für richtig hielt[.]“³⁵ Fünfundzwanzig Jahrhunderte später spürt Victor Klemperer als Philologe den Aufstieg des Nazismus in der deutschen Sprache: „Worte können sein wie winzige Arsendosen: sie werden unbemerkt verschluckt, sie scheinen keine Wirkung zu tun, und nach einiger Zeit ist die Giftwirkung doch da.“³⁶ Dies hallt auch von neuem in den erschütternden Zeugnissen wider, die Jean Hatzfeld in *Nur das nackte Leben. Berichte aus den Sümpfen Ruandas* nüchtern zusammengetragen hat: „Ich muss – so eine Entkommene – eine wichtige Feststellung machen: Der Genozid hat gewisse Wörter in der Sprache der Entkommenen verändert; und er hat anderen Wörtern ihre Bedeutung nachgerade weggenommen, und wer zuhört, muss für diese Bedeutungsverzerrungen wachsam sein.“³⁷

Antjie Krog, die bemerkenswerte burische Journalistin und Schriftstellerin, die der Kommission folgte, zitiert folgenden Brief vom Januar 1986, von dem Wirtschaftsmagnaten Anton Rupert an den Präsidenten Pieter Botha adressiert: „Ich appelliere an Sie persönlich. Bekräftigen Sie Ihre Zurückweisung der Apartheid.

³⁴ Vgl. Prot. 337a–c; soph. el. I,14, 173b17–22; rhet. III,5, 1407b6.

³⁵ Thuk. 3,82.

³⁶ Klemperer (2001), 27.

³⁷ Hatzfeld (2004), 209.

Sie kreuzigt uns. Sie zerstört unsere Sprache³⁸, mit der Antwort des Präsidenten: „Ich habe dieses hohle Papageiengeschrei von ‚Apartheid‘ satt. Ich habe viele Male gesagt, dass das Wort *Apartheid* gute Nachbarschaft bedeutet“. Und sie beginnt bei sich selbst, indem sie sich fragt: „Wie leicht und natürlich die Geschichte sich von Politik zu Sprache verschiebt: Was sollen wir mit der Sprache der Buren machen?“³⁹ Die Kommission hat auch selbst den Bürgerkrieg der Worte nachdrücklich angeprangert. Demnach haben die Sicherheitskräfte „failed to exercise proper care in the words they used“⁴⁰, man hat unterschiedslos all jene „Terroristen“ genannt, die sich terroristischer Taten schuldig gemacht haben, wie all jene, die mit legalen und friedlichen Mitteln kämpften, in dem man sie in eine einzige Kategorie von „persons to be killed“⁴¹ zusammengefasst hat. Darum beklagen die angerufenen Jugendlichen sich bei Psychologen darüber, dass „the present has destroyed the foundations of ‘meaning’ these conscripts adopted to cope with their traumatic experiences“⁴². Der Diskurs der Apartheid war also eine schlechte Arznei, die die giftige Seite des Pharmakon ausnutzte: „In the opinion of the Commission, the kind of rhetoric employed by politicians and SSC functionaries was reckless, inflammatory and an incitement to unlawful acts.“⁴³ Dies erlaubt, wie der Euphemismus der „Endlösung“, bestimmten Verantwortlichen, darauf zu beharren, dass sie nie den Befehl zu töten gegeben hätten: eliminieren, *take out*, *wipe out*, *eradicate*, das bedeute nicht *kill*, es habe ein *misunderstanding* gegeben, Übereifer, Fehlverhalten und bösen Willen der Subalternen. Hierauf entgegnet die Kommission: „[O]ne must conclude that these words were intended to mean exactly what they said.“⁴⁴

„Exactly what they said“: die Wörter beim Wort nehmen. Es ist nicht nur, dass man etwas sagt, eine Handlung, sondern das, was ein Wort sagt, ist ebenfalls eine Handlung. Signifikant, Signifikat und Referent oder Laut, Sinn und Bedeutung, bilden einen Block. Ohne noch mehr mit Geschichte und Doktrin schwere Unterscheidungen vorstellen zu wollen, möchte ich doch einfach erkennen lassen, wie nah diese Entgegnung an dem ist, was für Aristoteles das Unheilbare an der Sophistik ist, worauf der Beweis des Satzes vom Widerspruch abzielt: Der Sophist gibt vor, beim „*logos* in den Lauten und Worten“ Halt zu machen.⁴⁵ Dieser

38 Zit. in Meiring (2014), 261.

39 Krog (1998), 409 u. 149.

40 TRC, Bd. 5, Kap. 6, § 99.

41 Ebd., § 90.

42 Ebd., Kap. 9, § 26.

43 Ebd., Kap. 6, § 90.

44 Ebd., § 97.

45 metaph. IV,5, 1009a20–22. Ich zitiere den Kontext: „Doch ist die Art, wie man ihnen zu begegnen hat, nicht bei allen dieselbe; die einen haben Gründe nötig, die anderen Gewalt. Denn

Anspruch, der Aristoteles dazu nötigt, den Zwang (*bia*) und nicht die Überzeugung zu nutzen, unterzieht die diskursive Performanz: Das Charakteristikum der Handlung ist es, ohne Rücksicht auf die Intention zu sagen, was gesagt ist; und sogar alles zu sagen, was gesagt ist, samt Homonymien und Amphibolien, denn was gesagt ist, ist gesagt. Genau darauf gründen sich die „sophistisch“ genannten Widerlegungen, die Aristoteles analysiert: Sie nehmen den Gegenspieler beim Wort, weil sie das Wort, und darüber hinaus den Satz, beim Wort nehmen und es für gute Sprachhygiene halten, dass man sich nicht dem entziehen kann, zu sagen, was man sagt, und zu hören, was man hört.

Die Performanz selbst findet sich somit in diesem außergewöhnlichen politischen Versuch auf mehrfache Weise ins Werk gesetzt, aber es geht immer um eine Nahaufnahme der Handlung, die die Rede auf allen Ebenen darstellt – dass die Wörter Sachen machen.

3 Der Unterschied der Sprachen als Pluralität von Performanzen

3.1 Die Spannung allgemein–Singulare

Ich möchte bei meiner dritten Etappe vom *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles*⁴⁶ ausgehen. Ein unmögliches Buch: Zwölf Jahre lang haben wir mit hundertfünfzig Mitarbeitern an philosophischen Texten gearbeitet, geschrieben in fünfzehn Sprachen, die aus Europa kommen oder für Europa konstitutiv sind, und haben dabei bei jenen Symptomen von Unterschieden zwischen den Sprachen angesetzt, die die „Unübersetzbarkeiten“ ausmachen – nicht das, was man nicht übersetzt, sondern das, was man nicht unterlässt (nicht) zu übersetzen: nach der Sprachverwirrung und mit Begeisterung. Wir wissen jedoch sehr gut, dass die Griechen die Pluralität der Sprachen hochmütig ignoriert haben – sie waren, um es mit einem Ausdruck von Momigliano zu sagen, „auf stolze Weise einsprachig“ [*fièrement monolingues*] –, so sehr, dass

bei denen, welche von ungelösten Fragen aus zu dieser Annahme [d. h. zur Zurückweisung des Prinzips] gelangten, ist die Unwissenheit leicht zu heilen, da man nicht ihren Worten, sondern nur ihren Gedanken zu begegnen hat; bei denen aber, welche so reden, nur um so zu reden, ist die Widerlegung eine Heilung ihrer Rede in den Lauten und Worten [*tu en tēi phônēi logou kai tou en tois onomasin*].“

46 Cassin (2004).

hellenizein genauso gut „griechisch sprechen“ wie „korrekt sprechen“, „denken und handeln wie ein zivilisierter Mensch“ bedeutet, im Gegensatz zu *barbarizein*, was das Fremde, das Unverständliche und das Unmenschliche einebnet und vermengt. Wie könnte also eine Arbeit über die Griechen irgendeinen Anhaltspunkt zum Unterschied der Sprachen geben?

Es ist ganz einfach – oder ich glaube jedenfalls, es vereinfachen zu können, mit dem Schlüssel Ontologie/Logologie. Entweder fängt man mit den Sachen an. Oder man fängt mit den Wörtern an.

Die „Onto-Logie“ der parmenideischen Enthüllung eröffnet die Metaphysik der Adäquation. Mit Platon und Aristoteles können wir die Sachen folgendermaßen beschreiben: Die Sprache ist ein Organon, ein „Werkzeug“, ein Kommunikationsmittel, und die Sprachen sind, wie es Sokrates im *Kratylos* sagt, einfach verschiedene Materialien, die dazu dienen können, dieses Werkzeug herzustellen,⁴⁷ gewissermaßen Gewänder der Vorstellung. Deswegen muss man von den Sachen, dem was ist, ausgehen, und nicht von den Wörtern.⁴⁸ In dieser Sichtweise ist Übersetzen, so schnell wie möglich die Sache in den Wörtern zu übertragen, die Einheit des Seins in der Unterschiedlichkeit der Sprachen herzustellen, das Vielfache auf das Eine zu reduzieren: Die Übersetzung ist also das, was Schleiermacher „dolmetschen“ nennt.⁴⁹

Die Welt, die von den Wörtern ausgeht, ist eine ganz andere Welt; die Sprache wird nicht mehr zunächst oder ausschließlich als Mittel betrachtet, sondern als Zweck und als Kraft: „Wer die Sprache an sich interessant findet, ist ein Anderer, als wer in ihr nur das Medium interessanter Gedanken erkennt.“⁵⁰ Das einzige „es gibt“ ist also das humboldtsche der Pluralität der Sprachen: „Die Sprache erscheint in der Wirklichkeit nur als ein Vielfaches“⁵¹, die Sprache ist und ist nichts als die Verschiedenheit der Sprachen. Unter diesem Blickwinkel ist Übersetzen [traduire] nicht mehr „dolmetschen“, sondern „übersetzen“⁵², verstehen, wie die verschiedenen Sprachen verschiedene Welten hervorbringen, diese

47 „Wenn aber nicht jeder solche Gesetzgeber [der Namen gibt] das Wort in dieselben Silben niederlegt, das muß uns nicht irren. Denn auch nicht jeder Schmied, der zu demselben Zwecke dasselbe Werkzeug macht, legt dasselbe Bild in dasselbe Eisen hinein. Dennoch, solange er nur dieselbe Gestalt wiedergibt, wenn auch in anderem Eisen, ist doch das Werkzeug ebenso gut und richtig gemacht, mag es einer hier oder unter den Barbaren gemacht haben“ (Krat. 389e1–390a2).

48 „[D]aß nicht durch die Worte, sondern weit lieber durch sie [d. h. die Dinge] selbst man sie erforschen und kennenlernen muß als durch die Worte“ (Krat. 439b).

49 Schleiermacher (2009), §§ 209–210.

50 Nietzsche (1920), 29.

51 Humboldt (1907), 240.

52 Dt. im Orig. (Anm. d. Übers.).

Welten in Verbindung bringen und die Sprachen durch einander beunruhigen, dergestalt, dass die Sprache des Lesers jener des Schreibers begegnen möge;⁵³ die geteilte Welt wird ein regulatives Prinzip, eine Ziellinie, kein Ausgangspunkt. Dieses Vorgehen ist jenes des *Dictionnaire des intraduisibles*: Im Grunde handelt es sich um sophistische Logologie, eingetaucht in die Vielfalt der Sprachen. Es wird daher bedeutsam, sich über die Philosophien zu befragen, wie sie sich aussagen, darüber, was es heißt, in Sprachen zu philosophieren.

Von diesem Standpunkt aus ist „die“ Philosophie eine Spannung zwischen Allgemeinem und Mannigfaltigkeit der Singulare. Schleiermacher beschreibt sie perfekt, sobald man sein „kaum abgerechnet“ hervorhebt:

Hier [d. h. in der eigentlichen Philosophie] mehr als irgendwo enthält jede Sprache, trotz der verschiedenen gleichzeitigen und auf einander folgenden Ansichten, doch Ein System von Begriffen in sich, die eben dadurch, daß sie sich in derselben Sprache berühren verbinden ergänzen, Ein Ganzes sind, dessen einzelnen Theilen aber keine aus dem System anderer Sprachen entsprechen, *kaum* Gott und Sein, das Urhauptwort und das Urzeitwort *abgerechnet*. Denn auch das schlechthin allgemeine, wiewohl außerhalb des Gebotes der Eigenthümlichkeit liegend, ist doch von ihr beleuchtet und gefärbt.⁵⁴

3.2 Weder Globish noch ontologischer Nationalismus

Nun ist diese philosophische Geste zugleich, und heutzutage vielleicht vor allem, eine politische Geste. Welches sprachlich-philosophische Europa wollen wir? Antwort: Es gibt zwei, die wir nicht wollen, und die ich folgendermaßen charakterisieren möchte: weder Alles-auf-Englisch noch ontologischer Nationalismus.

Das erste Katastrophenszenario lässt nur eine einzige Sprache fortbestehen, ohne Autor und ohne Werk: das Globish, „global English“⁵⁵, und Dialekte. Alle Sprachen Europas, Französisch, Deutsch usw., wären nur noch zu Hause zu sprechen und durch eine Denkmalschutzpolitik zu erhalten wie bedrohte Spezies. Das Englische selbst, jenes von Shakespeare und Joyce, wäre einer unter den Dialekten, die niemand mehr versteht, während das Globish, Vollendung der Kom-

⁵³ Ich paraphrasiere die berühmte Alternative: „Entweder der Uebersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe, und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen“ (Schleiermacher 2009, 65–66), und wähle mit Schleiermacher die Ruhelosigkeit des ersteren Weges.

⁵⁴ Ebd., 78 (Hervorh. B. C.).

⁵⁵ Diesen Ausdruck entlehne ich bei Jean-Paul Nerrière (2006).

munikationssprache, einem erlaubt, Anträge in Brüssel oder gar bei der DFG⁵⁶ zu stellen, indem man *Issues* und *Deliverables* in einer *knowledge-based society* vorstellt. Die Schwierigkeit hängt offensichtlich am Verhältnis zwischen Globish und englischer Sprache. Das ist es gerade, was die Bedrohung so stark macht: das Risiko einer Komplizenschaft zwischen einem pragmatischen Esperanto und einer Kultursprache.

Ich möchte die Sache folgendermaßen darstellen. Das Englische ist ganz offensichtlich eine imperiale Sprache, wie es vor ihm die Koinê, das Latein und in einem geringeren Maße das Französische waren: Es ist die Sprache der amerikanischen Diplomatie und Wirtschaft, die „internationale Hilfssprache“ (IHS) geworden ist, um Umberto Ecos Formulierung aufzunehmen, zweifellos nur, solange sie nicht von einer anderen vom Thron gestoßen wird. Dennoch gibt es auch philosophische Gründe dafür, dass das Globish hauptsächlich Englisch ist: Die Verbindung zwischen der imperialen Sprache und der analytischen Philosophie konstituiert in meinen Augen das kulturelle Fundament der „IHS“. Einerseits predigt eine bestimmte analytische Philosophie das Gutmenschentum des Allgemeinen: Was zählt, ist der Begriff, nicht das Wort – Aristoteles ist mein Kollege in Oxford. Dort trifft man Platon wieder: Die Sprachen sind die Gewänder der Begriffe und das Gewand zählt wenig; Leibniz und seine *Characteristica universalis*: „Wenn Kontroversen aufkommen, wird man zwischen zwei Philosophen nicht mehr Diskussion benötigen als zwischen zwei Rechenmeistern. Es wird in der Tat ausreichen, dass sie ihre Federn nehmen, sich an einen Tisch setzen und einander (nachdem sie, wenn sie es möchten, einen Freund dazugerufen haben): Lasst uns *rechnen [calculemus]*“⁵⁷; und das Projekt der Aufklärung: „So wird also noch vor dem Ende des 18. Jahrhunderts ein Philosoph, wenn er sich über die Entdeckungen seiner Vorgänger gründlich unterrichten will, zur Belastung seines Gedächtnisses mit sieben oder acht unterschiedlichen Sprachen verurteilt sein, und nachdem er mit deren Erlernung die kostbarste Zeit seines Lebens vertan hat, wird er vor dem Beginn seiner eigentlichen Forschungsarbeit sterben. Die Anwendung der lateinischen Sprache ist auf künstlerischem Gebiet, wie wir aufgezeigt haben, zwar lächerlich, würde jedoch in philosophischen Werken von größtem Vorteil sein können, die sich durch Klarheit und Genauigkeit auszeichnen müssen und nur einer allgemeinen und auf Vereinbarung beruhenden Sprache bedürfen.“⁵⁸ Wahrlich eine gute philosophische Gesellschaft, die dazu

⁵⁶ Im Original die ANR, das französische Äquivalent (Agence nationale de recherche) (Anm. d. Übers.).

⁵⁷ Leibniz (1996), 200, ad hoc übersetzt (Hervorhebung im lateinischen Original gesperrt).

⁵⁸ D’Alembert (1997), 81–82.

ermutigt, im Englischen ein Latein der Gegenwart und einen plausiblen Ersatz für eine Weltsprache zu sehen. Warum nicht Englisch?

Weil das Gutmenschentum des Allgemeinen von einer Militanz des Gewöhnlichen begleitet wird. Das Englische, diesmal als Idiom genommen, in der Singularität der Werke und Autoren, die sich in der philosophischen Tradition auf Englisch ausgedrückt haben, ist *par excellence* die Sprache der Tatsache, die Sprache der geläufigen, auf sich selbst aufmerksamen Konversation. Ob es um Empirismus oder um Ordinary Language Philosophy im Anschluss an den Linguistic Turn geht, man lässt die Luft aus den Ballons der Metaphysik, indem man *matter of fact* und *fact of the matter*, darauf achtet, was wir sagen, wenn wir Alltagsenglisch sprechen. Nicht mehr „warum nicht Englisch?“, sondern „because English“⁵⁹.

Hierher rührt die außergewöhnliche Macht eines Globish, das sich auf, oder durch, ein „analytisches Englisch“ stützt, das eine in der Geschichte und in der Dicke von Sprachen festklebende Kontinentalphilosophie verworren erscheinen lässt, und das Jacques Derrida am liebsten nur noch in den Instituten für Komparatistik lehren ließe. Von diesem Standpunkt aus ist allein die Vorstellung eines Unübersetzbaren null und nichtig, schlimmer noch: ohne Nutzen.

Das andere Katastrophenszenario liegt quer dazu, nicht mehr analytisch, sondern hermeneutisch und kontinental. Sein Ausgangspunkt, verbunden mit dem sperrigen Problem des „Genies“ der Sprachen, ist die deutsche Romantik („Wenn in Italien die Muse singend konversiert, wenn sie in Frankreich artig erzählt und vernünftelt, wenn sie in Spanien ritterlich imaginiert, in England scharf- oder tief sinnig denket, was tut sie in Deutschland? *Sie ahmt nach*“, schreibt z. B. Herder⁶⁰). Ich komme stets auf folgenden Satz von Heidegger zurück, der dies auf karikaturhafte Weise anschaulich macht:

[...] daß die griechische Sprache philosophisch ist, d. h. nicht: mit philosophischer Terminologie durchsetzt, sondern als Sprache und Sprachgestaltung philosophierend. Das gilt von jeder echten Sprache, freilich in je verschiedenem Grade. Der Grad bemißt sich nach der Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes und Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert. Den entsprechenden tiefen und schöpferischen philosophischen Charakter wie die griechische hat nur noch unsere deutsche Sprache.⁶¹

59 „Parce que l'Anglais“ (Orig.) ist mit „because English“ idiomatischer übersetzt als mit „weil Englisch“ (Anm. d. Übers.).

60 Herder (1796), Nr. 100. Die Nachahmung wird das geniale Charakteristikum einer Sprache, der es an Genie mangelt, genauso, wie die Hand bei Aristoteles „das Werkzeug der Werkzeuge“ ist, fähig, sie alle zu benutzen und sie damit alle wertzuschätzen.

61 Heidegger (1994), 50–51. Eine Fußnote am Ende des Satzes lautet: „Vgl. Meister Eckhart und Hegel“.

Griechisch also, und Deutsch, griechischer als das Griechische. Ich habe vorgeschlagen, dieses zweite Katastrophenszenario „ontologischen Nationalismus“ zu nennen, womit ich eine Diagnose von Jean-Pierre Lefebvre aufnehme, die ich bis aufs Jota teile:

Was mit Fichte beginnt, parallel zu einer kulturellen Bewegung, in der Poesie und Politik eine große Rolle spielen, ist eine planvolle Wiederaneignung ihrer Ausdrucksmöglichkeiten durch das deutsche Denken, und zwar in ihrer spezifischsten, ursprünglichsten, irreduzibelsten Hinsicht. Die Unübersetzbarkeit wird am Ende gar zum Wahrheitskriterium, und dieser ontologische Nationalismus, bestärkt durch das bewundernde Erstaunen, das er jenseits des Rheins noch mehr als irgendwo sonst auslöst, wird bei Heidegger kulminieren, der dennoch einer der größten Philosophen seines Jahrhunderts bleibt.⁶²

Die ganze Arbeit des *Dictionnaire* läuft dieser Tendenz entgegen, das Unübersetzbare zu sakralisieren, symmetrisch quer gelagert zur universalistischen Verachtung. Aber wenn diese Tendenz beharrlich ist, dann, weil einerseits Griechisch und Deutsch zwei Idiome voller für die Philosophie und ihre Geschichte bestimmender Werke sind; und weil Heidegger andererseits der Zeitgenosse ist, der uns gelehrt oder wieder gelehrt hat: „Die Sprache sprechen ist etwas völlig anderes als eine Sprache benutzen“⁶³; und dass Übersetzen eine „Entfaltung der eigenen Sprache durch die Hilfe der Auseinandersetzung mit der fremden“⁶⁴ ist.

3.3 Deterritorialisieren: Synonymie und Homonymie

Der Kurs, den man zwischen diesen beiden Riffen halten muss, lässt sich in deleuzeschen Worten ausdrücken: „deterritorialisieren“. Unter diesem Rubrum lassen sich die beiden Berührungspunkte des Konzepts der Performanz mit einer Arbeit wie jener des *Vocabulaire* zusammenbringen.

Der erste verweist auf das, was Humboldt die „Synonymik der hauptsächlichsten Sprachen“ nennt: die Art und Weise, auf die die verschiedenen Sprachen verschiedene Welten hervorbringen, weder ganz dieselben noch ganz andere. Man muss mit dem Humboldt der *Fragmente der Monographie über die Basken* darauf bestehen – „Mehrere Sprachen sind nicht ebensoviele Bezeichnungen einer Sache; es sind verschiedene Ansichten derselben, und wenn die Sache kein Gegenstand der äusseren Sinne ist, sind es oft ebensoviele, von jedem anders

⁶² Lefebvre (1990), 170.

⁶³ Heidegger (2002), 133.

⁶⁴ Ders. (1984), 80.

gebildete Sachen“⁶⁵: Das Sein ist eine Wirkung des Sagens, wir sind nicht bloß Perspektivisten, Relativisten, sondern Logologen. Humboldt ergänzt: „Durch die Mannigfaltigkeit der Sprachen wächst unmittelbar für uns der Reichthum der Welt und die Mannigfaltigkeit dessen, was wir in ihr erkennen; es erweitert sich zugleich dadurch für uns der Umfang des Menschendaseyns, und neue Arten zu denken und zu empfinden stehen in bestimmten und wirklichen Charakteren vor uns da“⁶⁶. Genau dies ist der Anspruch eines Werks wie des *Dictionnaire*, dessen Design [dessein] (und Designo [dessin]) Humboldt, der sich verzweifelt abmüht, den Agamemnon des Aischylos zu übersetzen, vorwegnimmt: „Eine solche Synonymik der hauptsächlichsten Sprachen [...] ist noch nie versucht worden, ob man gleich in vielen Schriftstellern Bruchstücke dazu findet, aber bei geistvoller Behandlung müsste sie zu einem der anziehendsten Werke werden“⁶⁷. Die „Synonymik der hauptsächlichsten Sprachen“ verweist darauf, dass die korrespondierenden Wörter in den einzelnen Sprachen dafür durchgehen, dass sie denselben Begriff ausdrücken. Aber sie tun dies immer „anders“, mit einer „Nebenbestimmung“, einer „Stufe auf der Leiter der Empfindungen“, die genau diese Teilhabe zwischen Wörtern und Begriffen ausmacht: „Ein Wort ist so wenig ein Zeichen eines Begriffs, dass ja der Begriff ohne dasselbe nicht entstehen, geschweige denn fest gehalten werden kann; das unbestimmte Wirken der Denkkraft zieht sich in ein Wort zusammen, wie leichte Gewölke am heitren Himmel entstehen. Nun ist es ein individuelles Wesen, von bestimmtem Charakter und bestimmter Gestalt, von einer auf das Gemüth wirkenden Kraft, und nicht ohne Vermögen sich fortzupflanzen.“⁶⁸

Beginnend mit dem Moment der Deterritorialisierung, dem Außen einer anderen Sprache also, gelingt es wahrzunehmen, wie „mehrdeutig“ gemacht die eigene Sprache ist. Als gute Logologin werde ich mich auf Lacan berufen, um dies verständlich zu machen. Man kann auf die Sprachen der Philosophie das anwenden, was er in *L'étourdit* über die „lalangues“ von jeglichem Unbewussten schreibt: „Eine Sprache unter anderen ist nicht mehr als die Gesamtheit der Äquivokationen, die ihre Geschichte dort hat überdauern lassen.“⁶⁹ Die Homonymie, die Äquivokation, ist, statt wie bei Aristoteles das Grundübel der Sprache zu sein, nicht nur die Bedingung des Witzes, sondern die Bedingung des Eigenen einer Sprache. Die Wahl der Symptome, die die Unübersetzbarkeit

⁶⁵ Humboldt (2002b), 110.

⁶⁶ Ebd., 111.

⁶⁷ Ders. (2002a), 137.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Lacan (2020), 65; frz. ders. (1973), 47.

ten darstellen, rührt von der Aufmerksamkeit für Homonyme her. Es ist nicht schwer, dies an Beispielen zu verdeutlichen. So im Russischen: *Prawda*, was man gewöhnlich mit „Wahrheit“ wiedergibt, bedeutet zuvörderst „Gerechtigkeit“ (das Wort ist die kanonische Übersetzung des griechischen *dikaiosynē*), und vom Französischen aus gesehen ist es daher ein Homonym; umgekehrt ist unser „*verité*“ [Wahrheit] vom slawischen Gesichtspunkt aus ein Homonym, weil es *prawda*, was mit Gerechtigkeit zu tun hat, und *istina*, was mit Sein und Exaktheit zu tun hat, einebnet. Dasselbe gilt mit der „für uns“ bestehenden Ambiguität des Stamms *swet*, Licht/Welt, und der problematischen Homonymie von *mir*, Friede, Welt und bäuerliche Gemeinschaft, mit der Tolstoi in *Krieg und Frieden* unablässig spielt. Man könnte einen Gutteil des Wörterbuchs ausschöpfen, indem man diesen Faden weiter verfolgt. Denn es handelt sich offensichtlich nicht um isolierte Termini, sondern um Netze: Was das Deutsche *Geist* nennt, kann einmal *Mind* und einmal *Spirit* sein, und die Phänomenologie des Geistes ist einmal *of the Spirit* und einmal *of the Mind*, was aus Hegel einen spiritualistischen Gläubigen oder den Urvater der Philosophie des Geistes macht. Aber es gilt auch für Syntax und Grammatik, den Knochenbau der Sprachen, mit den syntaktischen Amphibolien oder Homonymien, die die Satzstellung hervorruft, mit den Diglossien (eine hohe und eine niedere Sprache im Russischen, von der man nicht weiß, wie man sie wiedergeben soll), den Nuancen des Tempus und des Aspekts, die manche Sprachen, und andere nicht, einebnen, bis hin zur spanischen Dopplung *ser/estar*, die unser „sein“ umso mehrdeutiger erscheinen lässt. Kurz gesagt, man braucht mindestens zwei Sprachen, um zu wissen, dass man eine davon spricht, um eine davon zu sprechen. Es sind im Grunde die Homonymien einer Sprache, die den besten Zugang zu der Synonymie zwischen den Sprachen gewähren.

Hannah Arendt, die ihr Gedankentagebuch in mehreren Sprachen abfasst, um zugleich ihr Exil – „Es ist ja nicht die deutsche Sprache gewesen, die verrückt geworden ist“, sagte sie im Interview mit Günter Gaus⁷⁰ – und ihre philosophische Textpraxis zu bewältigen, thematisiert dies sehr genau als philosophische Geste:

Pluralität der Sprachen: Gäbe es nur eine Sprache, so wären wir vielleicht des Wesens der Dinge sicher.

Entscheidend ist 1. dass es viele Sprachen gibt und dass sie sich nicht nur im Vokabular, sondern auch in der Grammatik, also der Denkweise überhaupt unterscheiden und 2. dass alle Sprachen erlernbar sind.

⁷⁰ Gaus/Arendt (1964).

Dadurch, dass der Gegenstand, der für das tragende Präsentieren von Dingen da ist, sowohl Tisch wie „table“ heißen kann, ist angedeutet, dass uns etwas vom wahren Wesen des von uns selbst Hergestellten und Benannten entgeht. Nicht die Sinne und die in ihnen liegenden Täuschungsmöglichkeiten machen die Welt unsicher, auch nicht einmal die ausgedachte Möglichkeit oder erlebte Panik, dass alles nur ein Traum sein könnte, sondern die Vieldeutigkeit, die mit der Sprache und vor allem mit den Sprachen gegeben ist. Innerhalb einer homogenen Menschengemeinschaft wird das Wesen des Tisches durch das Wort Tisch vereindeutigt, um doch gleich an der Grenze der Gemeinschaft ins Schwanken zu geraten.

Diese schwankende Vieldeutigkeit der Welt und die Unsicherheit des Menschen in ihr würde natürlich nicht existieren, wenn es nicht die Möglichkeit der Erlernbarkeit der fremden Sprache gäbe, die uns beweist, dass es noch andere „Entsprechungen“ zur gemeinsamer Welt gibt als die unsere, oder wenn es gar nur eine Sprache gäbe. Daher der Unsinn der Weltsprache – gegen die „condition humaine“, die künstlich gewaltsame Vereindeutigung des Vieldeutigen.⁷¹

Selbst ein „Gegenstand der äusseren Sinne“ spaltet sich, im Gegensatz zu dem, was Humboldt dazu sagt, entlang seinem Namen auf: *trapeza*, mit vier Füßen wie der Schalter eines Geldwechslers, oder eher *tabula* wie eine Schreibtafel, oder *mesa* wie eine Ebene am Fuße des Gebirges. Diese „schwankende Mehrdeutigkeit der Welt“ verursacht, dass wir uns über das Wesen der Dinge nicht einig sind: Logologie als Infragestellung der ontologischen Versicherheit.

4 „Ich umfasse deine Knie“, ein *kerdaleon mythos*

Unter dem laxen Rubrum der Performanz habe ich bis hier mindestens zwei Typen von Sprechakten zusammengebracht: Redeakte [actes de parole] wie das von Gorgias gelesene Lehrgedicht des Parmenides oder die *Statements* bei den Anhörungen der Wahrheits- und Versöhnungskommission, oder, auf der anderen Seite, was ich Sprachakte [actes de langue] nennen möchte, mit semantischer Verantwortlichkeit oder der Weltwirkung der Verschiedenheit der Sprachen. Ich möchte, über die Rampe eines letzten Beispiels, versuchen, noch einmal Performanz und Performativ *stricto sensu* einander anzunähern.

Es geht wieder um etwas wie eine Urszene: die homerische Erfindung der effektiven Rede, der „gewinnenden Rede“. Aber einmal mehr halte ich mich nicht an den austinschen Rahmen, da es um Poesie geht – wir unterscheiden nicht zwischen „poetischem Gebrauch der Sprache“ und „Gebrauch der Sprache in der

71 Arendt (2002), November 1950 [15], 42–43. Vgl. auch ebd. November 1965 [58–59] und Juli 1968 [77].

Poesie“: Im einen Fall wie im anderen, so warnt uns Austin, „hat das mit dem illokutionären Akt nichts zu tun.“⁷²

Dies ist die Szene, eine der bekanntesten der Odyssee: die Ankunft bei den Phäaken. Odysseus, dem Schiffbruch entronnen, steigt das Ufer zum Fluss hinauf und schläft erschöpft unter Geäst ein. Nausikaa und ihre Mägde kommen, um Wäsche zu waschen, und spielen, während diese trocknet. Ihr Ball fällt in einen Wasserfall, sie kreischen, er wacht auf. Sitzend wühlt er seinen Geist und sein Herz auf:

[T]auchte er hervor aus dem Busch, der göttliche Odysseus, und aus dem dichten Gehölz brach er mit kräftiger Hand einen Zweig mit Blättern, damit er sich an seinem Leibe die Scham des Mannes bedeckte. Und er schritt hin und ging, wie ein auf Bergen ernährter Löwe, auf seine Kraft vertrauend, der dahingeht, regennaß und winddurchweht, und die beiden Augen brennen in ihm. Doch er geht nach Rindern oder Schafen oder wildlebenden Hindinnen, und es treibt ihn der Bauch, um an die Schafe heranzukommen, daß er sogar in ein festes Gehöft geht: so wollte Odysseus unter die flechtenschönen Jungfrauen gehen, so nackt er war, denn die Not war über ihn gekommen. Greulich aber erschien er ihnen, wie er entstellt von der Salzflut war, und zitternd stoben sie hierhin und dorthin auf die vorspringenden Gestade[.]⁷³

Nur Nausikaa tritt ihm entgegen:

Doch er bedachte sich, Odysseus, ob er ihre Knie umfassen [*gounôn lissoito labôn*] und die Jungfrau mit dem schönen Antlitz anflehen oder nur so wegstehend mit sanften Worten zu ihre flehen sollte, ob sie ihm die Stadt zeige und Kleider gäbe. So schien es ihm, da er sich bedachte, klüger zu sein: daß er fernab stehend mit sanften Worten zu ihr flehte, damit die Jungfrau, wenn er ihre Knie erfaßte [*gouna labonti*], ihm nicht zürnte. *Als bald sprach er die sanfte und gewinnende Rede [meilichion kai kerdaleon phato mython]: „Ich bin bei deinen Knien [gounomai se], Herrin! Bist du ein Gott oder eine Sterbliche?“*⁷⁴

Odysseus fährt fort, indem er eine Lobrede auf Nausikaa anstimmt, die dem Hohelied der Bibel ähnelt:

Denn noch nie habe ich so eines gesehen mit den Augen, weder Mann noch Weib, heilige Scheu [*sebas*] faßt mich, wenn ich dich ansehe. Ja, in Delos habe ich derart einst am Altar des Apollon das junge Reis der Palme aufsteigen sehen [*enoêsa*] [...] [Ü]nd ganz so, als ich auch jenes sah, war ich starr vor Staunen in dem Herzen, lange – denn noch nie war ein solcher Schaft emporgestiegen aus der Erde –: wie ich vor dir, Frau, verwundert bin

⁷² Austin (2010), 121, engl. d. (1975), 104.

⁷³ Od. VI, 127–138.

⁷⁴ Od. VI, 141–149 (Hervorh. B. C.).

und starr bin und mich gewaltig fürchte, deine Knie zu umfassen [*deidia d'ainôs gounôn apsasthai*]⁷⁵

Gesagt, getan. [Quand dire, c'est faire.⁷⁶] Zu sagen, „ich bin bei deinen Knien“, statt dort zu sein, um dort besser zu sein, wie es sein muss, da ich „mich gewaltig fürchte, deine Knie zu umfassen“. Der *kerdaleon mythos*, von *kerdos*, „Gewinn, Profit, Vorteil“, diese „gewinnende Rede“, die Odysseus gerade vorgebracht hat, ist er nicht ein Sprechakt, der dem Performativ ähnelt? Alles in allem müsste dieser Akt sogar in die Kategorie der *behabitives* oder Konduktive gehören: „Ich grüße dich“ kann dann zum Ersatz für den Gruß und damit eine rein performative Äußerung werden. Wer jetzt noch sagt: ‚Ich grüße dich‘, grüßt damit.“⁷⁷ Unter der Bedingung, zu präzisieren, dass Odysseus als ihr „Erfinder“ erscheint, nicht so sehr, weil er den ersten ‚Gruß‘ erfindet, der auf das Grüßen verzichtet, das erste Flehen ohne Flehengeste, sondern weil er (Odysseus/Homer) die Aufmerksamkeit auf die Ersetzung des Realakts, des Sachakts, durch den Redeakt sowie auf die Vorteile dieser Ersetzung lenkt.

Aus diesem Grunde ist es interessant, diesen Satz den verschiedenen austinschen Kriterien für Performative zu unterwerfen. Er ist ein Performativ und er ist es nicht. Heben wir die wichtigsten Berührungspunkte hervor:

1. Es handelt sich klar um einen *speech act*, der „in saying“ (illokutionär) und nicht nur „by saying“ (perlokutionär) handelt.
2. Ist er konventional oder nicht? Die Konvention, die wir nämlich bis zu diesem Punkt vernachlässigt haben, macht eines der sichersten Unterscheidungskriterien aus: „Illokutionäre Akte sind konventional; perlokutionäre Akte sind das nicht.“⁷⁸ Die Antwort ist mehr oder minder pervers. In der Tat ist es eine Konvention, die Knie zu umfassen – es ist die Geste der Flehenden –, aber: „Ich umfasse deine Knie“ ist keine. Denn, so erläutert Austin, „Handlungen beider Arten [d. h. illokutionäre und perlokutionäre] können außersprachlich zustande kommen [...] Damit man die Handlungen in diesem Fall mit dem Namen eines illokutionären Aktes (etwa ‚Warnen‘) bezeichnen kann, muss sie eine *konventionale* außersprachliche Handlung sein. Perlokutionäre Akte sind dagegen nicht konventional; allerdings kann man konven-

⁷⁵ Od. VI, 160–169 (Hervorh. B. C.).

⁷⁶ Dies ist der Titel der französischen Übersetzung von *How to do Things With Words* (Anm. d. Übers.).

⁷⁷ Austin (2010), 101, engl. ders. (1975), 81; für die „Konduktive“ im Allgemeinen vgl. den vierten Teil der letzten Vorlesung.

⁷⁸ Ders. (2010), 137 (Hervorh. im Orig.), engl. ders. (1975), 121 (vgl. das Beispiel der „Verbeugung“, ders. 2010, 124; engl. ders. 1975, 107).

tionale Handlungen benutzen, um den perlokutionären Akt zustande zu bringen.⁷⁹ Daher das Paradox: Wenn Odysseus die Knie gefasst hätte, dann hätte er, weil es sich dabei um eine konventionale Geste handelt, einen illokutionären Akt vollzogen, ein Performativ, während dies beim Erfinden der Rede „ich umfasse deine Knie ... weil ich zu viel Angst habe, deine Knie zu fassen“ wesentlich unsicherer ist!

3. Was die Wirkungen und Folgen angeht, sind die Kategorien noch schwieriger zu definieren und zuzuweisen. Die Eigenart des illokutionären Akts ist nicht das „Hervorbringen von Wirkungen, wie es für den perlokutionären Akt charakteristisch ist“; dennoch „sind illokutionäre Akte auf dreierlei Art mit Wirkungen verknüpft“⁸⁰, und zwar:
 - a) *securing uptake* („das Verständnis sichern“): „Ohne daß eine gewisse Wirkung erzielt wird, glückt der illokutionäre Akt nicht, wird er nicht erfolgreich vollzogen. Das ist etwas anderes, als daß der illokutionäre Akt darin bestünde, dass gewisse Wirkungen erzielt werden. Man kann nicht sagen, ich hätte jemanden gewarnt, ohne daß er hört, was ich sage, und es in gewisser Weise auffaßt. Man muß also eine Wirkung auf den Hörer erzielen, wenn man den illokutionären Akt zustande bringen soll.“⁸¹ „Ich umfasse deine Knie“ genügt diesem Kriterium: Nausikaa hat Odysseus sicher richtig verstanden.
 - b) *taking effects* („wirksam sein“, nicht zu verwechseln mit „Wirkungen hervorbringen“); das Beispiel ist ziemlich klar: „So ist die Äußerung ‚Ich taufe das Schiff ‚Queen Elizabeth‘“ im Ergebnis die Taufe des Schiffes; sie hat die Wirkung oder Folge, daß von nun an bestimmte Handlungen – etwa über das Schiff mit dem Namen ‚Generalissimus Stalin‘ zu sprechen – nicht in Ordnung sind.“ „Ich umfasse deine Knie“ scheint nicht auf diese Weise wirksam zu sein, denn Odysseus könnte immer noch Nausikaas Hand oder die Knie von Alkinoos nehmen. Es gibt dennoch eine konventionale Wirkung dieser Art in dem Maße, da Nausikaa nicht nicht zuhören kann: Die Geste des Flehenden ist eine religiöse und feierliche Geste wie jene des Schwurs (Achilles’ Weigerung, dem flehenden Priamos die Leiche Hektors herauszugeben, ist ein Bruch oder ein Ereignis außerhalb jeder Konvention), und mit dem *kerdaleon mythos* kommt die Rede ohne Geste aus, zählt als Geste.
 - c) *inviting response* („zur Antwort einladen“). Der Unterschied zur Antwort auf die Perlokution ist noch delikater. Er besteht, dies haben wir zu Anfang angedeutet, zwischen „ich ließ ihn das tun [*I ordered him and he obeyed*]“ und

⁷⁹ Ders. (2010), 137.

⁸⁰ Ebd., 134, engl. ders. (1975), 118. Vgl. ders. (2010), 137, engl. ders. (1975), 121.

⁸¹ Ders. (2010), 133 sowie 134–135 für alles Folgende; engl. ders. (1975), 115–116.

„ich brachte ihn zum Gehorsam [*I got him to obey*]“⁸², wo die letztere Formulierung, so glaube ich, einen perlokutionären Überzeugungsakt (verbunden mit verschiedenen Mitteln, rhetorischer Art wie „Aufforderungen“ oder „persönlicher Präsenz“, aber schlussendlich einem „Einfluss, der bis zum Zwang gehen kann“). Die einzige Sicherheit ist, dass „Ich umfasse deine Knie“ eine Antwort Nausikaas hervorruft, und dass diese Antwort, ihrerseits wortreich, dennoch konventional und ganz an den Flehenden gerichtet ist: „Da entgegnete ihm wieder die weißarmige Nausikaa: ‚Fremder! da du nach keinem geringen noch einem unverständigen Manne aussiehst [...] soll es dir weder an einem Kleid noch an irgend etwas anderem fehlen, was sich gebührt daß es der leiderprobte Schutzsuchende empfangen.“⁸³ Deswegen möchte ich hieraus – ohne Endgültigkeit – schließen, dass die Perlokution wirksam ist und die illokutionäre Erfindung gelungen ist.

Angesichts dieser Verwirrung versteht man, dass Benveniste sich dafür entschieden hat, ein einziges Kriterium zu privilegieren, nämlich das grammatikalische Kriterium: Die illokutionäre Rede muss in der ersten Person Aktiv stehen, mit Asymmetrie des Präsens – für Benveniste ist „Komm“ oder „Hund“ auf einem Schild kein Performativ.

Eine Aussage ist performativ, insofern sie die vollbrachte Handlung *nennt*, aufgrund der Tatsache, dass Ego eine Formel ausspricht, die das Verb in der ersten Person Präsens enthält [...] Eine performative Aussage ist eine solche nicht aufgrund der Tatsache, dass sie die Lage einer Person ändern kann, sondern insofern, als sie *für sich selbst* eine Handlung ist. Die Aussage *ist* die Handlung[.]⁸⁴

Das Performativ hätte demnach als wesentliche Eigenschaft,

auto-referentiell zu sein, sich auf eine Realität zu beziehen, die von ihm selbst konstituiert wird, aufgrund der Tatsache, daß es effektiv unter Bedingungen ausgesagt wird, die es zur Handlung machen. Daher kommt es, daß das Performativ sprachliche Manifestation ist, da es ausgesprochen werden muß, und zugleich eine reale Tatsache, insofern es das Vollbringen einer Handlung ist. Die Handlung wird also mit der Aussage der Handlung identifiziert. Der Inhalt ist mit der Referenz identisch.⁸⁵

⁸² Ders. (2010), 135, engl. ders (1975), 117; siehe oben Nr. 4. Das Folgende bezieht sich auf ebd., 118.

⁸³ Od. VI, 187–193.

⁸⁴ Benveniste (1974), 305–306 (Hervorh. im Orig.).

⁸⁵ Ebd., 305 (Hervorh. im Orig.).

Diese Definition, die alles vereinfacht, passt perfekt mit dem „Ich fasse deine Knie“ zusammen: Die Äußerung ist in der Tat die Handlung, und das Signifikat ist identisch mit dem Referenten.

Nun eine Reihe von Anmerkungen, eher um zu öffnen als um zu schließen.

Hier könnte der Ausgangspunkt für eine Geschichte, oder vielmehr für eine Genealogie, des Performativs sein. Austin, der sich auf Jespersen und seine hoch diskutabile Vorstellung einer „Ursprache“ stützte, legt nahe, dass „historisch, also im Laufe der Sprachentwicklung, die explizit performative Äußerung später entstanden sein muß als gewisse ihr gegenüber primäre Äußerungen, von denen viele wenigstens schon implizit performativ sind und die als Teile der meisten oder jedenfalls von vielen explizit performativen Äußerungen auftreten. Zum Beispiel ist ‚Ich werde ...‘ älter als ‚Ich verspreche, daß ich ... werde“⁸⁶; zusammen mit dem Konstativ und dem Performativ handelt es sich weniger um „zwei Pole“ als um eine „historische Entwicklung“. Ich für meinen Teil möchte im Herzen des Performativs selbst etwas wie Epochen oder Zeitalter unterscheiden. Bei Odysseus und Homer geht es um einen „heidnischen“ Performativ. „Heidnisch“ bezieht sich hier auf die Bedingungen des Glückens, die man folgendermaßen skizzieren könnte: Man braucht für diese Erfindung den Kosmos, und in jeden Fall geschieht die Erfindung in einer Struktur von kosmischer Kommunikation und Analogie, und, davon zeugt die gesamte Passage unablässig, in Mensch-Gott-Durchlässigkeit. Odysseus, der Göttliche, ist ein Berglöwe, ein viriler und nackter Mann, ein Brandungswrack; Nausikaa ist ein junges Mädchen, eine Göttin oder eine Sterbliche, sie ist, um ganz genau zu sein, das junge Reis einer Palme. Der *kerdaleon mythos*, dafür sollten wir ein Gespür haben, ist die Erfindung eines Mannes für eine Frau: die am wenigsten erschreckende Weise, sie bei den Knien zu fassen, mit jener Geste des Flehenden, die, den „waghalsigen Überlegungen Onians“⁸⁷ zufolge, sich an die Kraft, fortzuzeugen (*gignomai*) richtet, an das Knie (*gony*) als Sitz der Lebenskraft. Aber der Heide autorisiert sich vor allem nur aus sich selbst heraus, er ist sich selbst seine eigene Autorität. Warum? Weil, in größter Ferne vom Monotheismus, nichts sagt, dass er nicht selbst ein Gott ist: Ein Heide, das ist jener, der unterstellt, dass der oder die andere, der oder die ihm entgegentritt, ein Gott sein kann. Er sagt ihm oder ihr: Ich umfasse deine Knie, ob du „ein Gott oder eine Sterbliche“ bist, und sie sagt sich: „[J]etzt aber gleicht er den Göttern, die den breiten Himmel innehaben.“⁸⁸ Lyotard bekräftigt zu Recht: „Ein heidnischer Gott, das ist zum Beispiel ein wir-

⁸⁶ Austin (2010), 92 u. 164.

⁸⁷ So verweist Chantraine (1968) auf Onians (1951), 174–183.

⁸⁸ Od. VI, 243.

kungsvoller Erzähler.“⁸⁹ Denn jeder ist Autor, autorisiert sich nur durch sich selbst, in dem Sinne, dass er sich in seiner Möglichkeit, Gott zu sein, autorisiert.

Im Unterschied dazu der Christ: „Dies ist mein Leib“. Dies ist nur darum mein Leib, weil Gott, der einzige Gott, es sagt und mich autorisiert, es zu sagen. Oder die Moderne: „Ich erkläre die Sitzung für eröffnet“, weil ich der mit richterlicher Autorität ausgestattete Richter bin. Man könnte so also ein heidnisches, poetisches und politisches Performativ, ein christliches, religiöses und sakramentales⁹⁰ Performativ und ein säkularisiertes, sozialisiertes oder soziologisiertes Performativ nach diesen drei Modellen unterscheiden: „Ich fasse deine Knie“/„Dies ist mein Leib“/„Die Sitzung ist eröffnet“.

Diese Genealogie des Performativs lässt die Frage nach der Beziehung zwischen Performativ und Performanz, dieser – wie auch jene der Sprechakte – viel umfangreicheren Kategorie, offen, wovon der Performativ so etwas wie die äußerste Spitze darstellt. In Begriffen der Performanz zu denken ist in meinen Augen in jedem Fall verbunden mit der Verwandlung der allgemeinen Landschaft, die Austin mit dem Performativ zu bewerkstelligen meint. Er besteht in seiner letzten Vorlesung darauf, als er die fünf allgemeineren Klassen der Performative vorstellt, die, selbst wenn er „durchaus nicht mit allen gleich glücklich“ ist, es erlauben,

zwei Fetische fertigzumachen, die fertigzumachen ich eine heftige Neigung verspüre, nämlich (1) den wahr/falsch-Fetisch und (2) den Sein/Sollen-Fetisch.⁹¹

Aber ich habe schon zu viel geredet. Erlauben Sie mir, abrupt mit einem letzten Satz von Austin zu schließen, ganz am Ende seiner letzten Vorlesung:

I leave to my readers the real fun of applying it in philosophy.⁹²

Aus dem Französischen von Matthias Warkus

⁸⁹ Lyotard (1979), 34; vgl. bes. ebd., 31–40.

⁹⁰ Vgl. Rosier (2004).

⁹¹ Austin (2010), 168, engl. ders. (1975), 150.

⁹² Ebd., 164.

Literatur

- Arendt, H. (2002), *Denktagebuch. 1950 bis 1973*, hg. v. Ludz, U., u. Nordmann, I., 2 Bde., München u. a.
- Aristoteles (1989), *Metaphysik*, übers. v. Bonitz, H., 3. Aufl., 2 Bde., Hamburg [metaph.].
- Aristoteles (2012), *Politik*, übers., eingel. u. m. Anm. hg. v. Schütrumpf, E., Hamburg [pol.].
- Aristoteles, *Rhetorik* [rhet.].
- Aristoteles, *Sophistische Widerlegungen* [soph. el.].
- Aristoteles, *Der Staat der Athener* [Ath. pol.].
- Austin, J. L. (1962), *Performatif-constatif*, in: N. N. (Hg.), *La philosophie analytique* (= Cahiers de Royaumont 4), Paris, 271–281.
- Austin, J. L. (1975), *How to do things with words* [1962], 2. Aufl., Cambridge, Mass.
- Austin, J. L. (2010), *Zur Theorie der Sprechakte*, übers. u. bearb. v. Savigny, E. v., 2. Aufl., Stuttgart.
- Benveniste, É. (1974), *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft* [1972], übers. v. Bolle, W., München.
- Cassin, B. (1995), *L'Effet sophistique*, Paris.
- Cassin, B., u. Narcy, M. (1989), *La Décision du sens*, Paris.
- Cassin, B. (Hg.) (2004), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris.
- Cassin, B. (2006), *Sophistique, performance, performatif*, in: *Bulletin de la Société française de philosophie* 100.4.
- Chantraine, P. (1968), Art. „Γόvu“, in: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- Constitution of the Republic of South Africa* (Act No. 200 of 1993), URL: <https://www.gov.za/documents/constitution/constitution-republic-south-africa-act-200-1993> (20.12.2021) [IVSA].
- D'Alembert, J. L. R. (1997), *Einleitung zur Enzyklopädie*, hg. v. Mensching, G., Hamburg.
- Gaus, G., u. Arendt, H. (1964), *Zur Person. Sendung vom 28.10.1964*, Transkript unter URL: https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html (20.12.2021).
- Gorgias, *Lobrede auf Helena*, übers. in: Schollmeyer, J. (2021), *Gorgias' Lobrede auf Helena*, Berlin u. Boston, Mass., 149–161 [82 B 11 DK].
- Gorgias (1989), *Reden, Fragmente und Testimonien*, hg., übers. u. komm. v. Buchheim, T., Hamburg.
- Hatzfeld, J. (2002), *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*, Paris (hier ad hoc übers. v. Warkus, M.).
- Heidegger, M. (1984), *Hölderlins Hymne „Der Ister“* [1942] (= Gesamtausgabe 53), Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1994), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* [1930] (= Gesamtausgabe 31), 2. Aufl., Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2002), *Was heißt Denken?* [1954] (= Gesamtausgabe 8), Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2006), *Sein und Zeit* [1927], 19. Aufl., Tübingen.
- Herder, J. G. (1796), *Briefe zur Beförderung der Humanität. Achte Sammlung*, Riga.
- Homer (1993), *Odyssee*, übers. v. Schadewaldt, W. [1958], Hamburg [Od.].

- Humboldt, W. v. (1907), Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues [1827–1829], in: *Gesammelte Schriften* 6, hg. v. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin, 111–303.
- Klemperer, V. (2001), *LTI. Notizbuch eines Philologen* [1946], 19. Aufl., Leipzig.
- Humboldt, W. v. (2002a), Einleitung zum Agamemnon, in: *Werke* 5, 137–145.
- Humboldt, W. v. (2002b), Fragmente der Monographie über die Basken, in: *Werke* 5, 100–112, Darmstadt.
- Krog, A. (1998), *Country of My Skull*, London.
- Lacan, J. (1973), L'étourdit, in: *Scilicet* 4, 5–52.
- Lacan, J. (2020), Der Betäubte oder Die Umläufe des Gesagten [1973], übers. u. m. Anm. vers. v. Kleiner, M., URL: <https://lacan-entziffern.de/wp-content/uploads/2020/12/Etourdit-4.12.2020.pdf> (3.12.2021).
- Lefebvre, J. (1990), Art. „Philosophie et philologie : les traductions des philosophes allemands“, in: *Encyclopædia universalis*, Paris (hier ad hoc übers. v. Warkus, M.).
- Leibniz, G. W. (1996), *Die philosophischen Schriften* 7 [1890], hg. v. Gerhardt, C. I., Hildesheim u. a.
- Lyotard, J.-F. (1979), *Heidnische Unterweisungen* [1977], in: *Apathie in der Theorie*, Berlin, 7–72.
- Lyotard, J.-F. (1989), *Der Widerstreit* [1983] (= *Supplemente* 6), übers. v. Vogl, J., 2. Aufl., München.
- Meiring, P. (2014), *Chronicle of the Truth and Reconciliation Commission*, Eugene, Ore.
- Nerrière, J.-P. (2006), *Don't speak English, parlez globish* [2004], 2. überarb. u. vervollst. Aufl., Paris.
- Nietzsche, F. (1920), *Gedanken zur Einleitung* (Zu „Homer und die classische Philologie“), in: *Gesammelte Werke* 2, München, 26–30.
- Novalis (1901), *Monolog*, in: *Schriften. Erster Theil*, hg. v. Heilborn, E., Berlin, 261–262.
- Onians, R. B. (1951), *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge.
- Philostrat (2014), *Leben der Sophisten*, übers. v. Brodersen, K., Wiesbaden [soph.].
- Platon, *Gorgias* [Gorg.].
- Platon, *Hippias maior* [Hipp. mai.].
- Platon, *Hippias minor* [Hipp. min.].
- Platon (2005), *Kratylos*, in: *Werke* 3, übers. v. Schleiermacher, F., 5. Aufl., Darmstadt, 395–440e [Krat.].
- Platon, *Protagoras* [Prot.].
- Population Registration Act (Act No. 30 of 1950), in: *Statutes of the Union of South Africa* (1950), 275–299 [PRA].
- Promotion of National Unity and Reconciliation Act (Act No. 34 of 1995) (= Republic of South Africa Government Gazette 361.16579) [PNURA].
- Rosier, I. (2004), *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris.
- Salazar, P.-J. (1998), *Afrique du Sud. La révolution fraternelle*, Paris.
- Schleiermacher, F. D. E. (2009), *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens* [1816], in: *Kitzbichler, J., Lubitz, K., u. Mindt, N. (Hg.), Dokumente zur Theorie der Übersetzung antiker Literatur in Deutschland seit 1800*, Berlin u. New York, 59–82.
- Sextus Empiricus (1998), *Gegen die Dogmatiker. Adversus mathematicos libri 7–11*, übers. v. Flückiger, H., Sankt Augustin [adv. math.].
- Thukydides (2017), *Der peloponnesische Krieg*, übers. v. Weißenberger, M., Berlin u. Boston, Mass. [Thuk.].

Truth and Reconciliation Commission (1998), Final Reports, 7 Bde., URL: <https://sabctrc.saha.org.za/reports.htm> (15.12.2021) [TRC].

Tutu, D. (1998), Chairperson's Foreword, in: Truth and Reconciliation Commission (1998), Bd. 1, Kap. 1.